WALTER BENJAMIN:

LA LENGUA DEL EXILIO

Elizabeth Collingwood-Selby

INDICE

"The end of exile is the end of being".

> Importa poco no saber orientarse en una ciudad. Perderse, en cambio, en una ciudad como quien se pierde en un bosque, requiere aprendizaje. Los rótulos de las calles deben entonces hablar al que va errando como el crujir de las ramas secas, y las callejuelas de los barrios céntricos reflejarle las horas del día tan claramente como las hondanadas del monte.[1]

Depositar el texto sobre la mesa y abrirlo, exponerlo a la mirada que instantáneamente mide y calcula; entonces acercarse apenas y leerlo, sobrevolarlo, dibujar mentalmente el arreglo de los signos, el cuadro de su significado, como quien traza desde el aire el mapa de una ciudad desconocida. Hemos aprendido a leer de lejos -a escribir y hablar de lejos-, a guardar prudentemente esa distancia que nos separa de la distancia, que nos inhabilita para la diferencia. De lejos, el texto es imagen y puede apresarse; comprenderlo es, idealmente, agotarlo, someterlo a los límites de una cierta intención, dominar su significado, alejarse de las palabras para apoderarse de lo que las palabras quieren decir; es, metafóricamente hablando, desvestir una fruta para apoderarse de su cuesco. Haber comprendido un texto es, por tanto, haberse apropiado de su significado. Esta manera de enfrentarse a la lectura -de entender la lectura como enfrentamiento-, es producto de una concepción de lenguaje para la cual la intención en el decir -el "querer decir algo"- es el elemento fundamental; un lenguaje que, en último término declara no querer ser más que instrumento de la voluntad humana, una voluntad que siempre se sitúa a sí misma más allá, o más acá, del lenguaje.

---

[1]Walter Benjamin, ***Infancia en Berlín hacia 1900***. p.15.

Los escritos de Walter Benjamin llaman a un acercamiento radicalmente distinto. Llamada y acercamiento son aquí palabras claves. El texto -o debería más bien decir "la lengua"-, llama, y quien se deja llamar se entrega al vértigo de un acercamiento que descontrola, que descubre la diferencia en el centro mismo de la identidad y hace, por tanto, impensable cualquier apropiación. Quien se deja llamar camina por las calles de una ciudad que la mirada no logra dominar, debe someterse al poder de su perpetua transformación y a la nostalgia de aquello que le sale al paso.

> Yo estaba, subyugado ante Notre-Dame. Y lo que me subyugaba era la nostalgia. Nostalgia precisamente del París en el que, en sueños, me encontraba. ¿De dónde venía esa nostalgia? ¿Y de dónde su objeto desplazado, irreconocible? Ya está: me acerqué demasiado a él en mi sueño. La inaudita nostalgia, que me había sobrecogido en el corazón mismo de lo que añoraba, no era esa que desde lejos apremia hacia la imagen. Era la venturosa que ha traspasado ya el umbral de la imagen y de la posesión y sólo sabe aún de la fuerza del nombre por el cual lo que vive se transforma, envejece, se rejuvenece y, sin imagen, es el refugio de todas las imágenes.[2]

Abrirse a la lengua como llamada y someterse a la ley de su desencuentro, dejarse arrastrar por la corriente de su misterio, acercarse a la distancia infranqueable que separa al texto de sí mismo, que hace de cada palabra su propia diferencia -que hace de cada palabra una diferencia-, ésta es la lectura que Benjamin reclama, la lectura del copista. Dicho de otro modo, leer a Benjamin -y

---

[2]Walter Benjamin, ***Demasiado cerca*** de ***Sombras Breves***, en ***Discursos interrumpidos I***. p.145.

escribir desde Benjamin- es un ejercicio de entrega a la palabra y, por lo mismo, de reconocimiento de la precariedad de ese "uno mismo" que lee, habla y escribe.

Tal vez este no sea, estratégicamente hablando, el lugar más apropiado para confesar el tedio que en los últimos tiempos ha venido provocándome la filosofía, y sin embargo, presiento que referirme a él aquí puede, en cierto modo, explicar el cariz de mi interés por Benjamin. La causa del tedio me parece más o menos obvia: se trata de una cierta "manera de hablar" de la filosofía en general, de una aridez discursiva que acaba por distanciarnos del discurso mismo, de una especie de obstinación temática que pretende casi siempre *ir al grano* a través de la lengua en vez de *hacerlo madurar* en ella, una obstinación que muchas veces parece negarle a la filosofía su gracia más dulce, la del lenguaje mismo, la gracia de una manifestación que, en su sentido más radical, escapa a cualquier intención.

Benjamin se mueve -y nos mueve- por la cara oculta -o tal vez sería más apropiado decir "el borde oculto"- del lenguaje y de la filosofía, ese que no tiene que ver con la posesión de "verdades", ni con la adquisición y el traspaso de conocimientos, ese borde -ese filo- que es la exposición. Benjamin tiene para mí el raro -rarísimo especialmente en eso que llamamos "filosofía"- encanto de quien sabe escuchar, de quien, por ponerlo de algún modo, no quiere decir, sino más bien dejar que algo -algo que no es simplemente ese querer- pueda decirse.

> Si la filosofía quiere mantenerse fiel a la ley de su forma, en cuanto exposición de la verdad, y no en cuanto guía para la adquisición del conocimiento, tiene que dar importancia al ejercicio de esta forma suya y no a su anticipación en el sistema.[3]

Este rescate benjaminiano del lenguaje como lugar de todo pensar -no como instrumento-, como lugar de manifestación de una verdad indivisible, inapropiable, inutilizable, inseparable de la exposición misma, es lo que me ha incitado a correr el riesgo de intentar escribir desde uno de sus textos, o más bien, de querer dejar que ese "desde" se vaya escribiendo entre las líneas de este libro.

Siguiendo de algún modo el tono y la trama de esta introducción quisiera, como en una especie de eco del texto “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre” [4], dejar al descubierto en los ocho capítulos que vienen, que la concepción benjaminiana de la lengua sólo puede entenderse en relación a una cierta noción de experiencia, que en su centro, en la palabra humana, la lengua es lugar de una experiencia -y no, como suele suponerse, instrumento de comunicación de pensamientos, de objetos y acontecimientos que *son* siempre fuera de la lengua. Se trata, ante todo, de entender que no hay ser fuera de la lengua, que el lenguaje es el lugar de todo ser, que ser es *ser-en-el-lenguaje*; y, como consecuencia inevitable de esto, que la lengua humana es, para el hombre, el lugar de la experiencia del ser, pero de un ser que no puede entenderse como identidad -y que, por tanto, tampoco puede comunicarse ni apropiarse a través de la lengua-, sino como ser permeable a y determinado por la alteridad, por una condición de la cual no puede escapar: la de ser siempre en relación a algo otro, la de ser en espera. En último término, se trata de entender que la lengua es el lugar de la experiencia del ser como deseo; pero ésta es también, necesariamente, la experiencia de la muerte

---

[3]Walter Benjamin, ***El origen del drama barroco alemán***. p.10.
[4]La traducción de Murena, en los “Ensayos escogidos” dice: “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”, la traducción literal del

de la intención en la lengua, y de la manifestación de la lengua como lengua de algo otro -lengua de la lengua-, algo de lo cual nosotros somos efecto... manifestación de una alteridad que podríamos, si se quiere, llamar divina.

Por otra parte, puesto que nuestra propia actitud frente al lenguaje -nuestra manera cotidiana de *usarlo* nuestro modo de percibirlo y de referirnos a él-, se sostiene tan sólidamente sobre una concepción del lenguaje como instrumento de comunicación, habrá que tomarse muy a pecho la crítica de Benjamin a la "concepción burguesa de la lengua"[5], crítica que por cierto no tiene relevancia sólo en el campo de la lengua y de la filosofía -justamente porque en Benjamin el lenguaje no es sólo un campo, sino, por así decirlo, eso que da lugar a todos los campos- sino que inevitablemente resulta poner en cuestión el aparataje entero de las relaciones políticas -de poder- establecidas, y de las concepciones históricas y teológicas convencionales.

Me parece importante mencionar aquí el hecho de que pensar la experiencia -en los términos en que, a modo de esbozo, la he presentado- implica necesariamente poner sobre el tapete el asunto -siempre recurrente para la filosofía- de la temporalidad. Es precisamente esta relación entre experiencia y temporalidad, la que, anuncia la relevancia fundamental que puede tener hoy para el

título en alemán sería, sin embargo, según se me ha hecho ver: "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre".

[5]Quisiera aclarar aquí, que no pretendo referirme a ciertos autores o a ciertas teorías particulares del lenguaje que podrían caer dentro de lo que Benjamin llama "concepción burguesa de la lengua". Más bien me interesa mostrar que la crítica de Benjamin a tal concepción puede aplicarse directamente a la concepción del lenguaje que delata la trama aparentemente simple de nuestro propio y cotidiano "quehacer" lingüístico.

pensamiento la discusión acerca de la experiencia y su íntima relación con el lenguaje.

Para terminar, y antes de volver a comenzar, quisiera explicar que la elección de "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre" como texto medular para este libro, no ha sido, en ningún caso, fortuita. Más que ningún otro texto de Benjamin que haya leído, y, por cierto, más que prácticamente todos los textos filosóficos que me ha tocado conocer, éste tiene para mí un encanto particular -encanto que se relaciona directamente con el asunto que tratamos. Sin dejar de ser un "texto filosófico", "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre" propone un ejercicio de lectura radicalmente distinto al que habitualmente propone la filosofía. Tal ejercicio está relacionado con aquello que en el texto es más que comunicación de "contenidos"... o más bien , con el hecho de que, el único contenido que nos presenta el texto es el texto mismo -no poder nunca acomodarnos frente al él, sentirnos siempre como sobrepasados por sus paradojas es parte esencial de el ejercicio que es su lectura. No hay una verdad que el texto nos entregue, como objeto -envuelta y lista para llevar-, más allá de su forma; y, a pesar de esto, él es, de manera inapresable, de manera inagotable, más allá de toda intención, lugar de manifestación de la verdad -una verdad indivisible. Así, entonces, "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre" resulta ser, no el medio a través del cual un cierto conocimiento se nos comunica, sino más bien un ejercicio de entrega a la lengua -de escucha- que da lugar a la experiencia del ser y de la lengua como verdad inapropiable, como manifestación de la espera que es tanto el ser como la lengua -de la espera, que, en último término, es la historia.

Esto por una parte, por otra, la elección del texto tiene que ver con el hecho de que éste funciona, en cierto modo, como centro de toda la obra de Benjamin, lo que tiene particular importancia si se considera que la obra de Benjamin parece desarrollarse circularmente. Son los mismos temas los que a lo largo de los años lo obsesionan; una y otra vez vuelve sobre ellos, y no para desdecirse y comenzar de nuevo, sino más bien para evocarlos desde otra perspectiva, para recuperar lo que en ellos tuvo que permanecer callado. Respecto de su obra podríamos decir lo que él mismo decía de su infancia: "Yo en cambio, no pensaba conservar lo nuevo, sino renovar lo antiguo".[6] "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre", es para mi el cajón abierto donde se amontonan, se relacionan y se transforman asombrosamente los temas de su colección, ésos que una y otra vez vuelve a rescatar: el lenguaje, la experiencia, la historia, el poder, la redención, el tiempo, el arte, lo humano...

[6]Walter Benjamin, ***Infancia en Berlín hacia 1900***. p105.

I

EL COMIENZO

Diálogo de sordos

> Toda manifestación de la vida espiritual humana puede ser concebida como una especie de lenguaje y esta concepción plantea -como todo método verdadero- múltiples problemas nuevos. (...). Lenguaje significa en este contexto el principio encaminado a la comunicación de contenidos espirituales en los objetos en cuestión: en la técnica, en el arte, en la justicia o en la religión. En resumen, toda comunicación de contenidos espirituales es lenguaje.[7]

Algo sorprende desde el comienzo en el texto de Benjamin. Una especie de incomodidad ante términos como "vida espiritual" o "contenido espiritual", ligados así, de sopetón, al lenguaje en general, al lenguaje sin apellido, empieza a delatarnos, a quebrar el silencio que la costumbre ha amontonado sobre nuestra propia y muy arraigada -aunque tal vez poco consciente- concepción del lenguaje. Pero, ¿qué es exactamente lo que aquí nos incomoda? No se trata, por cierto, de que los términos "lenguaje", "vida espiritual" o "contenido espiritual" carezcan de sentido para

[7]Walter Benjamin, ***Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres***, en ***Ensayos escogidos***. p.89.

nosotros; sin embargo, la relación que Benjamin parece establecer entre ellos resulta, por decir lo menos, desconcertante.

Vivimos en la "era de las comunicaciones", la "era de la información", era de aparatos multiportadores, portadores múltiples de múltiples informaciones, medios multiplicados para una comunicación masiva, burbujeante, indispensable, incesante. En este paraíso de intercambios, comunicar quiere decir, ante todo, informar e informarse, y el lenguaje es la herramienta que hace posible tal comunicación. ¿Qué podría tener que ver entonces el lenguaje en general con la "comunicación de contenidos espirituales"? Y aquí habría que poner el énfasis sobre eso de "lenguaje en general", porque, sin lugar a dudas, aceptaremos que algo tiene que ver la "vida espiritual" y la "comunicación de contenidos espirituales" con ciertos tipos de lenguaje. Sin embargo, Benjamin se refiere no a un "tipo de lenguaje", sino a todo lenguaje -donde "todo", lo comprobaremos con cierto estupor más adelante, no sólo incluye al lenguaje humano, sino también al lenguaje de las cosas. En otras palabras dice: todo lenguaje es "principio encaminado a la comunicación de contenidos espirituales". Este "todo" es, a primera vista, el que nos descoloca. ¿Acaso las distinciones que comúnmente hacemos entre "tipos de lenguaje" -lenguaje poético, técnico, filosófico, científico, afectivo, cotidiano, jurídico, etc.-, no apuntan precisamente a diferenciar los contenidos y el carácter de los contenidos que cada tipo de lenguaje tiene por objeto comunicar?

> (...) los fines del lenguaje en nuestras disertaciones con otros hombres son principalmente estos tres: primero, dar a conocer los pensamientos o ideas

> de un hombre a otro; segundo, hacerlo con la mayor facilidad y prontitud que sea posible, y tercero, transmitir el conocimiento de las cosas.[8]

A pesar de la distancia temporal que nos separa de esta afirmación de Locke, ¿no parece ella interpretar de manera mucho más certera no sólo nuestro propio y cotidiano sentir respecto del lenguaje, sino también describir más apropiadamente que la afirmación de Benjamin, el comercio que a diario establecemos con él? Indudablemente, yo diría que esta afirmación de Locke, a diferencia de la de Benjamin, describe casi a la perfección nuestra propia concepción del lenguaje, concepción del lenguaje como instrumento para un cierto comercio. El lenguaje es el medio a través del cual los hombres comunican a otros hombres lo que ven, lo que sienten, lo que saben, lo que piensan, lo que quieren, lo que creen, etc. ¿Cómo puede entonces decirse que todo lenguaje es comunicación de contenidos espirituales? Si esto fuera así, todo lenguaje comunicaría lo mismo, y sería por tanto, inútil. Habría que decir más bien que hay un tipo de lenguaje que tiene por objeto la comunicación de contenidos espirituales, al igual que otros tipos de lenguaje tienen por objeto la comunicación de contenidos que tal vez podríamos llamar materiales o funcionales. Llegado este punto sin embargo, la argumentación tendrá obligadamente que interrumpirse y cambiar de rumbo.

Desarmaduría

[8] John Locke, ***Ensayo sobre el entendimiento humano***.p.499.

El comienzo del texto es una trampa tendida en la que hay que caer. Caer y verse des-armado es aquí parte de un mismo movimiento. Algo de cálculo hay en esta trampa que Benjamin nos tiende y en la que él, a su vez, debe dejarse caer. Algo de cálculo digo, porque esta trampa es al mismo tiempo una voz de alerta, un llamado a la precaución; ante todo nos previene a doble escala contra el comienzo: contra el comienzo de este texto en particular, por un lado, y por otro, contra la noción misma de comienzo.

Digamos antes que nada, que el comienzo de "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre" no es lo que a primera vista parece ser; el convencionalismo de su forma resulta, a la luz de la descabellada duplicidad textual en la que pronto habremos de caer, tremendamente sospechoso. Nada en el comienzo parece anunciar el descontrol al que dará lugar; y es esta aparente inocencia la que callada y astutamente nos entregará al espectáculo de nuestra propia sordera, y al de la burda persistencia de nuestra intención, esa que debe apoderarse de una vez por todas de lo que Benjamin *ha querido decir*.

¿Qué es lo que creemos encontrar en el comienzo? Aparentemente, la presentación de la concepción de lenguaje a cuya explicación el texto habrá de abocarse: lenguaje es "el principio encaminado a la comunicación de contenidos espirituales". Formalmente la propuesta no tiene nada de extraordinario. La noción de "comunicación", y con ella -aunque más calladamente- la de "contenido" forma ya, por así decirlo, parte del vocabulario técnico de las definiciones del lenguaje a las que estamos acostumbrados. Lo que en realidad extraña es, como se ha mencionado , la afirmación de que los contenidos que el lenguaje comunica sean siempre espirituales. Pero aquí es precisamente donde la trampa se ha tendido, aquí

precisamente donde caemos. Cuatro páginas más adelante, después de un recorrido textual que sin temor a exagerar podría calificarse de vertiginoso, nos encontramos con la siguiente "afirmación":

> No hay contenido de la lengua; como comunicación la lengua comunica un ser espiritual, es decir una comunicabilidad pura y simple.[9]

Nuestra sorpresa inicial se vuelve nimia, se ha visto extrañamente despojada del objeto de su extrañeza. Ahora somos testigos perplejos de una especie de desplazamiento. ¿O hemos de suponer, más bien, en contra de la propia lógica del texto -por descabellada que ésta sea-, que Benjamin simplemente ha cambiado de opinión? Digamos, aunque sea sólo tentativamente, que lo que se ha desplazado en un sentido, es un cierto significado; y que ha sido desplazado por un lugar y un tiempo donde "significar" ya no dice lo mismo, ya no dice la equivalencia intencional de ser y lenguaje, donde el significado no es nada que pueda ser capturado, y donde, por tanto, ni "lenguaje", ni "comunicación", ni "contenido espiritual" dicen ya lo que parecían decir. En otro sentido, lo que ha sido desplazado somos nosotros.

Una cierta lectura no puede más que concebir tal desplazamiento simplemente como pura contradicción: la contradicción del autor respecto a sus propias afirmaciones. Una cierta lectura... la lectura sorda de una presuposición: el lenguaje no es, en rigor, más que un instrumento de comunicación, una herramienta de la intención, el medio a través del cual decimos -con mayor o menor eficacia, claro está- lo que queremos decir; y eso que queremos decir no es, por cierto, el

[9]Walter Benjamin, ***Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres***.p93.

lenguaje mismo. La diferencia entre "lenguaje" y "contenido del lenguaje" no puede ser más clara, y de esta claridad depende justamente la eficacia de nuestra comunicación; saber exactamente lo que queremos decir y cómo decirlo es señal de maestría. Macabramente deliciosa resulta en este contexto la expresión "dominar una lengua" (decir, por ejemplo, que alguien tiene un “dominio admirable de la lengua"), pues de eso se trata precisamente, de dominarla, no dejarse dominar por ella, de someterla al poder de la voluntad, de hacerla decir lo que se quiere decir, de que a través de ella hable clara e ininterrumpidamente nuestra propia intención. Desde esta perspectiva, decir primero que la lengua comunica sólo contenidos espirituales es limitar desmedidamente el rango de su utilidad, pero decir entonces que no hay contenido de la lengua es aniquilarla, despojarla de todo sentido. El comienzo no es aquí ni trampa ni aviso, sino, a la luz de la última frase citada de Benjamin, pura inconsistencia.

Existe empero otra lectura, la del copista, la de quien se somete a la voz del texto, a la tortuosidad de sus transformaciones, la lectura, en suma, de quien escucha y se deja llamar. Esta lectura pasa necesariamente por el camino que separa las "afirmaciones" del comienzo de la frase que parece negarlas. El argumento que lleva de una "afirmación" a las otras, y las sostiene a todas, es extenso y complejo, y no pretendo -y no podría- seguirlo paso por paso. Más bien, lo que me interesa aquí es poner de manifiesto la consistencia abrumadora que hay -si aún cabe hacer tal distinción- entre lo que Benjamin dice y lo que hace en este escrito[10]. Un par de

[10]Éste no es de ninguna manera un caso aislado en la argumentación de Benjamin, más bien podría afirmarse que este movimiento describe en cierto modo la estructura lógica del texto en su totalidad.

frases en este camino entregan la clave para leer en la "contradicción" un desplazamiento.

(...) nada se comunica a través de la lengua.[11]

El ser espiritual se comunica en y no a través de una lengua.[12]

El contenido de la lengua no es aquello que se comunica *a través* de la lengua. Nada se comunica a través de la lengua. La lengua no es el medio *a través* del cual algo se comunica, sino el *medio* de la comunicación. Lo que comunica la lengua, es decir, lo que se comunica *en* ella, es y no es un contenido. En tanto eso que se comunica no es la lengua misma, puede hablarse de un contenido de la lengua ("la esencia espiritual que se comunica en la lengua no es la lengua misma sino algo distinto de ella"[13]); la lengua sin embargo, no es un contenedor, el medio a través del cual algo se transporta; es, por decirlo de alguna manera, un continente, el único, insituable, lugar-tiempo del deseo. En tanto eso que se comunica en la lengua es la lengua misma ("La respuesta a la pregunta: ¿qué comunica la lengua? es, por tanto: cada lengua se comunica a sí misma"[14]), no hay contenido de la lengua, o dicho de otro modo, el contenido de la lengua es la lengua misma.

Esto por una parte; por otra, el contenido espiritual de la lengua no es un "objeto espiritual", como necesariamente ha de interpretarlo la concepción utilitaria

[11]Walter Benjamin, ***Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres***. p.91.
[12]Ibid. p.90.
[13]Walter Benjamin, ***Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres***. p.90.
[14]Ibid. p.90.

del lenguaje. No se trata en absoluto de pensar que, junto al catastro de objetos materiales, de "contenidos mundanos" de la comunicación, existe también un conjunto de "objetos espirituales", de "asuntos espirituales" que el lenguaje sirva para comunicar. En rigor, no hay ningún objeto -ni mundano ni espiritual- de la comunicación. Lo que se comunica en el lenguaje es un "ser espiritual", "una comunicabilidad pura y simple".[15] Esta última frase anuncia ya la necesidad imperiosa de dar un nuevo paso al interior del texto, puesto que la noción de "comunicabilidad" únicamente puede entenderse a partir del reconocimiento de que el lenguaje de los hombres no es el único lenguaje, que existe también un "lenguaje de las cosas" que se relaciona estrechamente con él. Antes de esto empero, hay, acerca de la cuestión del comienzo y la trampa del comienzo, varias cosas que tienen que ser explicadas.

He presentado -aunque sólo haya sido a manera de esbozo-, una doble manera de leer una de las tantas "contradicciones" del texto. Con ello he querido mostrar, por una parte, que la lectura de "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre" resulta ser un ejercicio de escucha y de sumisión al texto, a la lengua. El texto en su totalidad -esto es, en su estilo, en su forma- es expresión de la concepción benjaminiana de la lengua, su lectura, por tanto, sólo puede llevarse a cabo -no a término-, gracias a una cierta disposición: disposición a verse vulnerado, a dejarse afectar por lo que se lee. Esta es precisamente la disposición de que por lo

[15]A la diferencia que hay entre “ser” y “objeto” en Benjamin me referiré más detalladamente en el capítulo VI. Por ahora sólo quisiera mencionar que todo ser es en Benjamin “ser espiritual”, y esta “espiritualidad” habla de lo que en el ser es inapresable, incontenible; en último término, habla del ser como deseo. El objeto en cambio, expulsa de sí todo deseo, toda diferencia, es, ante todo, identidad consigo mismo, una identidad apropiable.

general carece la lectura convencional, y esta carencia no le permite, en este caso, más que sobrevolar el texto y rápidamente tacharlo de incoherente.

Por otra parte, la exposición de esta doble lectura pone de manifiesto lo que el comienzo del texto tiene de trampa y de llamado a la precaución. La trampa tendida es justamente la inocencia con que el comienzo nos invita a leer "convencionalmente", a apoderarnos inmediatamente de lo que creemos es el significado de lo que se ha dicho. Descubrir la posibilidad de una segunda lectura -una lectura que es en realidad un cambio de posición (de disposición) respecto del texto y del lenguaje mismo: ya no hay lugar *frente* al texto, *frente* al lenguaje, sino sólo *en* ellos- es descubrir también la torpeza -pero al mismo tiempo la inevitabilidad- de nuestra caída. Este doble descubrimiento es el que nos pone sobre aviso, el que nos previene acerca del terreno en que ahora nos movemos. El comienzo remite inevitablemente al resto del texto y se ve, inevitablemente transformado por él, es decir, el comienzo no es, ni puede ser idéntico a si mismo, se debe, como comienzo, y en la multiplicidad de sus manifestaciones, al resto del texto. Y se debe también a un cierto olvido. No hay por tanto, estrictamente hablando, un comienzo del texto.

Esto último alude al sentido en que me he referido a la trampa del comienzo como prevención contra la noción misma de comienzo. Sin embargo, una mirada más exhaustiva requiere traer a colación una nueva cita:

> La opinión de que la esencia espiritual de una cosa consista en su lengua, tal opinión, tomada como hipótesis, es el gran abismo en el cual corre el riesgo de caer toda teoría del lenguaje*, y su tarea consiste en mantenerse sobre ese abismo, justamente sobre él.[16]

[16]Walter Benjamin, ***Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres***. p.90.

A esto Benjamin agrega una nota a pie de página cuya importancia no debe pasar inadvertida:

> *¿O es más bien la tentación de poner la hipótesis en el comienzo lo que constituye el abismo de todo filosofar?

Lo que me ocupa aquí de manera particular no es, por ahora -aunque indirectamente se trata de ello-, la mención de la distinción que debe hacerse entre ser lingüístico y esencia espiritual, sino la cuestión del "abismo", de la "hipótesis" y del "comienzo".

Como una especie de aviso caminero este pasaje nos previene contra los peligros del comienzo. Extraño aviso, hay que decirlo, éste que nos previene contra peligros que, al parecer, ya debiéramos haber enfrentado. Extraño e inútil por cierto, a menos que... Algo en esta cita dice que el peligro no ha pasado, que no puede pasar. Algo en esta cita alude a un comienzo que no sólo dice "el principio del texto", sino que habla de este principio como una manifestación entre otras, manifestación de un comienzo que existe sólo como tentación.

Si el texto mismo -el filosofar mismo- *es* el peligro, ¿cómo podría éste superarse? No hay teoría del lenguaje, no hay filosofía sin abismo y sin tentación; no hay por tanto, filosofía sin riesgo. Tentación poderosa para la filosofía la de poner la hipótesis al comienzo; y ponerla al comienzo no dice -y esto es lo que tiene que aclararse- ponerla al principio de un argumento, de un texto, sino como principio, como fundamento, como origen, como verdad pre-textual, preargumental. La tentación constituye el abismo de todo filosfar, el abismo que es filosofar; su condena.

El comienzo de un texto es la primera manifestación de la tentación como caída, y de la caída como olvido. Sólo un olvido puede dar lugar al comienzo. No es el inicio del texto lo que da lugar al texto; habría que decir más bien que tanto el inicio como el texto tienen lugar gracias a una falta, a una huida. Reconocer que el comienzo es el lugar de un olvido es reconocerlo como imposibilidad, como deuda perpetua.

En rigor, no hay ni inicio, ni fundamento del texto, ni de la teoría del lenguaje, pero tal teoría existe en la tentación del inicio, en la tentación del fundamento, en un cierto olvido. Siendo así, habrá que asumir que tampoco Benjamin, el preventor, el avisador, escapa al abismo de su propio filosofar. Pero no es escapar al abismo lo que pretende, sino, por el contrario, ponerse a resguardo de la ceguera que no ve en el filosofar ningún abismo, ninguna tentación, ninguna caída -y esto dirá también: ponerse a resguardo de la ceguera que no ve en el lenguaje ningún abismo, ninguna tentación, ninguna caída. Únicamente quien sabe la existencia del abismo puede mantenerse sobre él y sufrirlo como riesgo. Abalanzarse sobre la hipótesis como sobre una presa que corre por fuera del texto, que existe antes que él, y levantarse luego sobre ella como sobre un fundamento, es olvidar todo peligro, olvidar el olvido, olvidar la deuda que hace posible cualquier fundamento.

Reconocer la imposibilidad del comienzo es reconocer en la tentación de poner la hipótesis al comienzo, la tentación de armarse de un cierto poder, de arrogárselo: el poder de situar lo insituable, de apresar lo inapresable, de apropiarse de lo inapropiable.

La tentación de poner la hipótesis al comienzo constituye el abismo de todo filosofar; pero mantenerse sobre tal abismo, justamente sobre él es su tarea. Una

acrobacia entonces es lo que reclama la teoría del lenguaje; y la fuerza requerida para realizarla existe sólo como reconocimiento de una debilidad. Ésta es la acrobacia del texto de Benjamin, ésta la fuerza que delata la "descabellada" lógica de su pensar, ésa que a ritmo de contradicciones insuperables, lo mantiene -y nos mantiene- oscilando sobre el abismo, sobre el fondo del comienzo, sobre el fondo de una hipótesis simple y sin reverso, sobre el fondo de una verdad pre-textual, sobre el fondo de las apropiaciones; ésa que nos obliga a reconocer -y con ello nos abre el camino de una cierta salvación- en la caída del comienzo -nuestra caída- una debilidad abrumadora, la de quien está siempre dispuesto a abalanzarse sobre cualquier afirmación para poseerla, para dominarla, para transformarla en certeza; la espantosa y vacua debilidad de quien sólo sabe escucharse a sí mismo.

Por último, y con el propósito de referirme, ahora de manera más precisa, a eso que Benjamin llama "abismo", me parece sumamente importante echarle una mirada -aunque por ahora sea sólo tentativamente- a la afirmación que en un principio dejé de lado: "La opinión de *que la esencia espiritual de una cosa consista en su lengua*, tal opinión, tomada como hipótesis, es el gran abismo en el cual corre el riesgo de caer toda filosofía del lenguaje (...)". En primer lugar, habría que enfatizar que el peligro al que Benjamin se refiere no es el abismo mismo, sino la posibilidad de caer en él. Para la teoría del lenguaje, esta caída consiste en identificar, sin ninguna precaución, la esencia espiritual de las cosas con su lengua, en tomar tal identidad como hipótesis. Caer es perder de vista el abismo, olvidarlo. Pero ¿qué es lo que se olvida cuando se olvida el abismo? ¿qué es lo que se olvida cuando ser y lenguaje se identifican sin precauciones? Lo que se olvida es precisamente el lugar-tiempo que da lugar -valga la redundancia- al ser y a la lengua; se olvida aquello a lo cual se

debe la identidad de ser y lengua. A esta identidad, y al tiempo y lugar en que se hace postulable, voy a referirme más detalladamente en el tercer capítulo. Lo que ahora sí debe explicitarse, es que la figura del abismo que Benjamin nos presenta, es la figura de una alteridad radical; no la de otro ser cuya existencia se manifiesta más allá de la lengua, sino la de una alteridad que ha de concebirse como el espacio-tiempo en que tiene lugar el ser y la lengua; o, si se quiere, como el "tener lugar", como el acontecer, del ser y de la lengua; una alteridad que se manifiesta como alteridad en la paradójica identidad de ser y lengua. La figura del abismo en Benjamin es, así, la figura de una alteridad que no es presencia, pero que, sin embargo, es condición de posibilidad de todo "hacerse presente"; una alteridad que, por cierto, no puede ser dicha *a través* del lenguaje, sino sólo vivida como experiencia *en* él.

Así, el ejercicio de mantenerse sobre el abismo -sólo esta incómoda posición, éste estar siempre a punto de caer, permite reconocer la existencia del abismo y la deuda que para con él tienen el ser y el lenguaje- puede entenderse como la espera laboriosa de un instante que, como recuerdo súbito, es la experiencia inapresable, incontrolable de una cierta paradoja, ésa que "como solución tiene su puesto en el centro de la teoría del lenguaje, a pesar de seguir siendo tan paradójica e insoluble como cuando se la pone al comienzo"[17].

II

LA VERDAD

[17]Walter Benjamin, ***Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres***. p.90.

No es necesario que salgas de casa. Quédate a tu mesa y escucha. Ni siquiera escuches, espera solamente. Ni siquiera esperes, quédate completamente solo y en silencio. El mundo llegará a ti para hacerse desenmascarar, no puede dejar de hacerlo, se prosternará extático a tus pies.[18]

[18]Franz Kafka, ***Consideraciones acerca del pecado el dolor la esperanza y el camino verdadero***. p.33.

El modo adecuado de acercarse a la verdad no es, por consiguiente, un intencionar conociendo, sino un adelantarse y desaparecer en ella. La verdad es la muerte de la intención.[19]

III

SOBRE EL LENGUAJE EN GENERAL

[19]Walter Benjamin, ***El origen del drama barroco alemán***. p.18.

> La comunicación mediante la palabra constituye sólo un caso particular, el del lenguaje humano (...).[20]

> (...) al identificar la lengua denominante con la lengua en general, la teoría lingüística se priva de sus nociones más profundas.[21]

Estas afirmaciones no deben, en modo alguno, tomarse a la ligera. Que la teoría lingüística se prive de sus nociones más profundas no dice simplemente que algo -lo más profundo, lo más importante- ha escapado a su consideración. En cierto sentido, su negligencia no tiene remedio, puesto que no se trata meramente de que algo se le haya escapado a la teoría lingüística, sino más bien de que eso que se le ha escapado es lo decisivo, lo que la obligaría a concebir la lengua de manera radicalmente distinta. Que esta ceguera sea inocente o estratégica es un asunto que por ahora quedará pendiente; pero lo que sí ha de quedar claro es que la concepción convencional de la lengua depende enteramente de ella.

[20]Walter Benjamin, ***Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres***. p.89.
[21]Ibid. p.91.

La arbitrariedad y consensualidad significativa que la concepción convencional de la lengua -la nuestra- le atribuye a la palabra humana y la valoración estrictamente utilitaria de sus "cualidades", dependen en gran medida de que la lengua denominante se identifique con la lengua en general, de que, estrictamente hablando, pueda decirse que sólo el hombre tiene lenguaje.[22] Si únicamente el hombre está dotado de la habilidad de comunicarse, si sólo la palabra se considera como medio de comunicación, como lenguaje, entonces, en cierto sentido, hay que suponer que la autonomía e independencia lingüística del hombre está limitada únicamente por el poder de su propia voluntad y por la capacidad de su memoria y de su inventiva.

> Aun cuando el hombre tenga una gran variedad de pensamientos, y tales, que de ellos otros hombres, así como él mismo, puedan recibir provecho y gusto, sin embargo, esos pensamientos están alojados dentro de su pecho, invisibles, y escondidos de la mirada de los otros hombres, y, por otra parte, no pueden manifestarse por sí solos. Y como el consuelo y el beneficio de la sociedad no podría obtenerse sin comunicación de ideas, fue necesario que el hombre encontrara unos signos externos sensibles, por los cuales esas ideas invisibles de que están hechos sus pensamientos pudieran darse a conocer a otros hombres. (...) no sin embargo porque hubiere alguna natural conexión entre sonidos particulares articulados y ciertas ideas, pues en ese caso no habría sino un sólo lenguaje entre los hombres, sino por una voluntaria imposición, por la cual un nombre dado se convierte arbitrariamente en señal de una idea determinada.[23]

---

[22]Que también esta capacidad se le atribuya en cierta medida a algunos animales es cuestión que no me interesa tratar aquí; pero lo que espero quedará claro, es que este tipo de atribuciones no contradicen sino que confirman que la concepción utilitaria de la lengua es eminentemente, arrogantemente, antropomórfica.
[23]John Locke, ***Ensayo sobre el entendimiento humano***. pp.393-394.

Si sólo el hombre tiene lenguaje, y si la única lengua es la lengua denominante del hombre, entonces el hombre nombra las cosas -la idea que tiene de las cosas- como le da la gana, restringido en su nombrar únicamente por la necesidad y eficacia a la que debe someterse su comunicación. Mientras más exactamente se pongan de acuerdo lo hombres sobre lo que quieren decir -sobre lo que quieren significar, sobre lo que quieren señalar- con cada palabra, más certera y eficiente será su comunicación. El lenguaje humano entonces sólo le debe fidelidad a su propia eficiencia. En el ámbito de esta fidelidad, se identifican para la concepción utilitaria de la lengua, el ser que se nombra y su nombre. "Identidad" quiere decir aquí, "equivalencia". La palabra significa simplemente lo que el hombre quiere que signifique. Bajo el arbitrio de la convención, la palabra significa la cosa, se intercambia, por comodidad, por la cosa que se quiere comunicar, y para efecto de esta comunicación, lo que interesa es que, una vez transmitida la palabra, una vez dicha y recibida, lo que quede no sea ella, sino lo que ella significa. La palabra es sustituto provisional -en sí mismo sin importancia- de aquello que importa comunicar; y lo que importa es que lo que dice la palabra, su significado, sea el mismo para quien habla y para quien escucha. Mientras menos conspicua sea la palabra misma, mejor cumplirá con su objetivo, el de desaparecer para dejar al descubierto, para dejar en manos de otro -en la mira de otro- la cosa misma, el significado mismo, *eso* que se ha querido decir. Sustituto, desechable en su equivalencia, de lo que se quiere comunicar, la palabra no debe, idealmente, decir nada más que lo que se ha *querido decir*, y *eso* que se ha querido decir es un objeto, un significado idéntico, un ser plenamente identificable.

Hasta aquí, todo a pedir de boca... de la boca tiránica y solitaria del hombre. Pero algo se ha escapado -¿se ha dejado escapar tal vez?-: una cierta inconsistencia. El asunto que subyace aquí es el de la relación entre la lengua humana y las cosas. La cuestión acerca de cómo le pone nombre el hombre a las cosas es aquí el problema central. Sin embargo, tal cuestión, en profundidad, no es y no debe ser sólo ¿cómo le pone nombre a las cosas el hombre?, sino también y principalmente, ¿cómo *es posible* que el hombre nombre las cosas?. Así, la pregunta de Benjamin -pregunta que indudablemente alude a la exclusión de las cosas del campo lingüístico- dice: si las cosas no se comunicaran con el hombre, ¿cómo podría él nombrarlas? Es la pregunta por la *posibilidad* de tal denominación la que impide una respuesta de simpleza conveniente pero vacua. Si se sostiene que sólo el hombre posee lenguaje, es decir, que sólo él tiene la habilidad de comunicarse, entonces es indispensable preguntarse de qué manera puede él dar nombre a un ser que no tiene relación alguna con el lenguaje, a un ser inhabilitado para la comunicación. La respuesta es obvia, a menos claro, que se diga que el hombre también crea a partir de la nada la percepción y la idea que tiene de las cosas.

La concepción del lenguaje como medio exclusivamente humano de comunicación se anula a sí misma en esta exclusividad. Y, permítaseme volver a insistir, ahora desde otro ángulo: mucho tiene que ver esta exclusión con la posibilidad de concebir el lenguaje utilitariamente. Si el lenguaje es una herramienta para comunicarse, entonces debe estar sujeto a una voluntad: la de decir algo, la de comunicar algo, la de transmitir algún contenido. En este contexto, parece absurdo afirmar que todas las cosas, animadas e inanimadas, tienen su propio lenguaje. ¿Qué pueden querer decir las cosas?, ¿qué pueden querer comunicar?,

¿cuál podría ser el contenido de su comunicación? ¿cuáles los signos que utilizan para comunicarse? Con la exclusión del ámbito lingüístico de todo lo que no es humano, lo que se excluye es la posibilidad de pensar un lenguaje desprovisto de intencionalidad. Dicho de otro modo, la posibilidad de pensar el lenguaje, en su esencia, como instrumento de la intención, depende en gran medida de la certeza con que se logre afirmar que no existe nada en el universo, que tenga lenguaje, que se comunique, y que no tenga, sin embargo, intención evidente de comunicar algo. En el contexto de una lengua considerada únicamente en su funcionalidad, la pregunta de Benjamin acusa, en la imposibilidad de su respuesta, una inconsistencia: las cosas no tienen lenguaje y por tanto no pueden comunicarse, ¿cómo puede el hombre entonces saber de su existencia? ¿c ómo puede nombrarlas?

La claridad con que se perciba la posibilidad de una respuesta dependerá en este caso, de la intensidad con que se recuerde que nada se comunica *a través* de la lengua, que lo que se comunica se comunica *en* la lengua, y que eso que se comunica no puede, por tanto, ser un objeto. Que las cosas se comuniquen no dice entonces, de ninguna manera, que tengan que tener un lenguaje a través del cual comunicar lo que quieren, ni que tengan que querer decirle algo a alguien, ni que tengan que tener la intención de comunicar algo. Por el contrario, habría que decir más bien que el ser no puede evitar comunicarse, o más aún, que el ser *es* esa comunicación. "No hay un contenido de la lengua", el único contenido de la comunicación es el ser espiritual que se comunica.

> No hay acontecimiento o cosa en la naturaleza animada o inanimada que no participe de alguna forma de la lengua, pues es esencial a toda cosa comunicar su propio contenido espiritual.[24]

El concepto de "expresión", tiene, en la concepción benjaminiana de la lengua una importancia capital. Comprender, como es de vital importancia hacerlo, que cuando se habla de la lengua de las cosas no se está hablando metafóricamente, depende en cierto sentido, de entender que en Benjamin los términos "lenguaje" y "expresión" se identifican. Y esto, a su vez, echará nueva luz sobre el asunto de la relación entre el lenguaje y el ser espiritual.

> (...) es una noción plenamente objetiva la de que no podemos concebir nada que no comunique en la expresión su esencia espiritual.[25]

Todo lo que es debe manifestar su existencia de una u otra forma; todo lo que es debe expresarse. Dicho de otro modo, la expresión es esencial al ser, a todo ser, y no sólo al del hombre. Si la palabra fuera el único modo de expresión, entonces sólo el hombre podría expresarse, sólo el hombre podría manifestar su existencia, sólo el hombre sería. Todo lo que es se expresa, y eso que se expresa -más allá de toda intención- es su ser espiritual; pero el ser espiritual de las cosas no se expresa *a través* de su lengua, sino *en* su lengua. Es decir: la expresión de un ser espiritual *es* su lengua y el ser espiritual es hasta cierto punto, su expresión.

[24]Walter Benjamin, ***Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres***. p.89.
[25]Ibid. p.89.

> Y no hay dudas de que la expresión, en su entera esencia, sólo puede ser entendida como lenguaje; y por otra parte, para entender a un ser lingüístico es necesario preguntarse siempre de qué ser espiritual es él la expresión inmediata. Es decir que la lengua alemana, por ejemplo, no es precisamente la expresión para todo aquello que nosotros podemos o suponemos poder expresar a través de ella, sino que es la expresión inmediata de lo que en ella se comunica. Este "se" es una esencia espiritual.[26]

En su lengua las cosas comunican su ser espiritual; pero lo comunican "sólo en cuanto es comunicable"[27]. Cada lengua particular comunica entonces lo que tiene de comunicable cada ser particular, y eso "comunicable" es lo que Benjamin llama el "ser lingüístico de las cosas". Cada lengua se comunica entonces a sí misma puesto que lo que comunica es eso que de comunicable tiene cada ser espiritual; lo comunicable sólo puede ser el ser en la comunicación, la lengua misma, la expresión misma.

> El lenguaje de esta lámpara, por ejemplo, no comunica la lámpara (pues la esencia espiritual de la lámpara, en cuanto comunicable, no es en absoluto la lámpara misma), sino la-lámpara-del-lenguaje, la lámpara-en-la-comunicación, la lámpara-en-la-expresión. Pues así acontece en la lengua: el ser lingüístico de las cosas es su lengua. La comprensión de la teoría lingüística depende de la capacidad de llevar dicha afirmación a un grado de claridad que elimine en ella toda apariencia de tautología.[28]

Y aquí podría aventurarme a decir que para la teoría lingüística no hay algo como el ser-en-sí de las cosas, lo que hay es siempre el ser-en-la-comunicación. Y, más aún,

---

[26]Walter Benjamin ***Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres***. pp.89-90.
[27]Ibid. p.90.
[28]Ibid. p.90.

me tienta decir que es precisamente ese ser-en-sí el que no es comunicable. El ser está siempre determinado por algo otro, por la lengua. Eso que en el ser espiritual de una cosa es comunicable es, inmediatamente, la lengua misma. "Inmediatamente" dice aquí: sin mediación; es decir, la lengua no es el medio *a través* del cual el ser espiritual comunicable de las cosas se comunica, sino que ella *es* ese ser comunicable. Cada lengua es el medio, el centro -el lugar y tiempo- en que el ser espiritual comunicable se comunica.

Ahora bien, la cuestión de la comunicabilidad del ser espiritual es una cuestión de medios, cuestión de centros.

> Las diferencias de las lenguas son diferencias de medios (centros), que se distinguen, por así decirlo, por su espesor, es decir gradualmente, y ello en el doble sentido del espesor del comunicante (nominante) y del comunicable (nombre) en la comunicación. Estas dos esferas, distintas y sin embargo unidas en la lengua nominal de los hombres, se corresponden, como es obvio, constantemente.[29]

La lengua nominal de los hombres se anuncia aquí, sin reparos, como el centro en que el comunicante y el comunicable se unen, se identifican; es decir, como el centro de todos los centros. Ya lo hemos dicho: todo ser es, por esencia, comunicante, todo ser necesariamente se manifiesta, se expresa. Y eso que en cada lengua particular se expresa es el ser comunicable de la cosa a la que corresponde. El ser de todas las cosas y su lengua se corresponden por lo tanto constantemente. Esta correspondencia no dice sin embargo, una constante, una continua identidad;

[29]Walter Benjamin, ***Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres***. p.93.

de ahí esa precaución, esa reserva del "en cuanto comunicable". El ser espiritual de las cosas en su lengua no es enteramente comunicable, y la lengua misma tampoco se despliega enteramente, tampoco habla plenamente como medio de la comunicación del ser espiritual comunicable de las cosas. Esta no-comunicabilidad del ser dice algo no sólo respecto de la lengua de ese ser, sino también respecto del ser mismo; dice, por una parte, que la lengua del ser no es perfecta, y, por otra, que el ser que en ella se comunica no es, en sí mismo, en su propio centro, lingüístico.

> La lengua es imperfecta en su esencia comunicante, en su universalidad, cuando el ser espiritual que en ella habla no es lingüístico, es decir comunicable en toda su estructura.[30]

"En su propio centro" -esto es lo que debe recalcarse- el ser espiritual que no es enteramente comunicable no puede definirse como lingüístico; sin embargo, en el centro del centro, en el centro de la lengua -de todas las lenguas-, en el nombre, todo ser espiritual es lingüístico, es decir, enteramente comunicable.

> En el problema de la esencia espiritual -no sólo del hombre (puesto que ésta lo es necesariamente), sino también de las cosas-, la esencia espiritual en general puede ser definida, desde el punto de vista de la teoría del lenguaje, como lingüística.[31]

La lengua de las cosas, su ser espiritual, es llamada de otra lengua, deseo de una lengua más perfecta, de un medio lingüístico superior. Este medio es el nombre, la

[30]Walter Benjamin, ***Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres***. p.93.
[31]Ibid. p.93.

lengua del hombre y a la vez "la lengua de la lengua"[32]. Únicamente el ser espiritual del hombre es, necesariamente, idéntico al lingüístico, puesto que su ser es enteramente comunicable, es decir, es pura comunicación, pura comunicabilidad.

> (...) la lengua humana es la esencia espiritual del hombre; y sólo por ello la esencia espiritual del hombre, el único entre todos los seres espirituales, es enteramente comunicable.[33]

Sin embargo, en el nombre que el hombre le da a las cosas, el ser espiritual de éstas alcanza su entera comunicabilidad, es decir, se completa, se perfecciona.

> Si la esencia espiritual es idéntica a la lingüística, la cosa es, en su esencia espiritual, centro de la comunicación, y aquello que en ella se comunica es -de acuerdo con la relación central- este mismo centro (la lengua). La lengua es entonces la esencia espiritual de las cosas. La esencia espiritual es por lo tanto puesta a priori como comunicable o puesta más bien en la comunicabilidad misma, y la tesis que dice que la esencia lingüística de las cosas es idéntica a su esencia espiritual en cuanto ésta es comunicable, se convierte en el "en cuanto", en una tautología.[34]

La lengua es *entonces* la esencia espiritual de las cosas. Sólo en el "entonces" de la lengua humana, en el "entonces" del nombre, en ese "entonces" que es la lengua de la lengua, se identifican plenamente -una plenitud que resultará ser paradójica- el ser espiritual y la lengua. La lengua no es en todo momento y en todo lugar la esencia espiritual de las cosas, lo es sólo en ese tiempo y ese lugar que es el nombre. En su centro, es decir, en el nombre, lenguaje y ser se identifican. Este centro sin embargo -es fundamental entenderlo- no es tiempo y lugar donde la identidad diga la plenitud

[32]Ibid. p.92.
[33]Ibid. p.92.
[34]Walter Benjamin, ***Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres***. p.93.

de una pura presencia, sino más bien el lugar de una interrupción, no es tiempo y lugar donde el significado sea algo apresable, identificable plenamente, separable del decir mismo. Pero a esto me referiré más adelante.

Es fundamental en todo esto no perder de vista el hecho de que el nombre que el hombre le da a las cosas no depende de su mera voluntad, sino "de la forma en que las cosas se comunican con él"[35]. Las cosas se comunican con el hombre, y sólo por ello puede él nombrarlas, sólo por ello pueden el hombre y el nombre definirse como centro de la comunicación. Desde este punto de vista, postular, como lo hace la concepción convencional de la lengua, que la relación entre la cosa y el nombre se establece arbitrariamente -es decir, que la intención es, por decirlo así, el signo de equivalencia que permite hablar de una identidad entre la cosa y el nombre, es pasar por alto un hecho innegable. Existe entre el nombre y el ser una íntima relación, una relación eminentemente lingüística. Aceptar que las cosas se comunican y que se comunican con el hombre, implica aceptar que el nombre que el hombre les da, debe estar determinado inevitablemente por esta comunicación.

> Mediante la palabra el hombre se halla unido a la lengua de las cosas. La palabra humana es el nombre de las cosas. Así no se puede plantear más la idea que corresponde a la concepción burguesa de la lengua, de que la palabra corresponde a la cosa casualmente, de que constituya un signo de las cosas (o de su conocimiento) puesto por una determinada convención.[36]

[35]Ibid. p.97.
[36]Walter Benjamin, ***Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres***. p.97.

Pero un par de preguntas comienzan aquí a reclamar sus respuestas. ¿Cómo se comunican las cosas? ¿Por qué se comunican con el hombre? La primera pregunta nos obliga a volver atrás, a retomar eso que el texto de Benjamin no permite olvidar, a saber: las cosas comunican su ser espiritual *en* la lengua y no *a través* de ella. La lengua de las cosas es el medio en que el ser lingüístico de las cosas se comunica, es decir, la lengua de las cosas es la expresión de las cosas o las cosas-en-la-expresión. Si el ser comunicable de las cosas es su lengua, entonces podemos decir que la lengua de las cosas es una lengua material. Las cosas se comunican en su materia.

> A las cosas les está negado el puro principio formal lingüístico: el sonido. Pueden comunicarse entre ellas sólo mediante una comunidad más o menos material. Esta comunidad es inmediata e infinita como la de toda comunicación lingüística; y es mágica (puesto que hay también una magia de la materia)[37].

La lengua material de las cosas es inmediata y en su inmediatez, mágica.[38] Sin embargo, su ser no es lingüístico y su lengua es imperfecta. Esta imperfección es

[37] Ibid. p.94.
[38] Otra cita de "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre" servirá para aclarar en qué consiste la magia de la lengua a la que aquí se refiere Benjamin: "(...) cada lengua se comunica a sí misma, cada lengua es -en el sentido más puro- el "medio" de la comunicación. Lo "medial", es decir lo inmediato de cada comunicación espiritual, es el problema fundamental de la teoría lingüística, y si se quiere llamar mágica a esta inmediatez, el problema originario de la lengua es su magia".(p.91). Es decir, la magia del lenguaje -tanto del de las cosas como del de los hombres- consiste en el acontecimiento mismo de la comunicación. Por una parte, está el hecho de que la lengua de un ser no es el medio *a través* del cual ese ser puede comunicarse, sino, inevitablemente, inmediatamente, el medio *en* el cual el ser mismo se comunica. Así, si bien en un cierto sentido el ser ha de distinguirse de la lengua, en la comunicación, lo que se comunica es el ser, pero a la vez, y sin mediación alguna, la lengua. La comunicación es entonces, al mismo tiempo, ser y lenguaje. Lo que en la lengua del ser se comunica es la lengua

índice de esa necesidad que puede atribuírsele a las cosa de comunicarse con el hombre, la necesidad del centro, necesidad del instante de su entera comunicabilidad, de la expresión irrestricta de su ser.

Un doble movimiento entonces hace posible el nombre, una escucha, una receptividad y al mismo tiempo una espontaneidad. Las cosas son mudas y en sí mismas, por tanto, innominadas; el hombre las nombra espontáneamente, pero las nombra de acuerdo a la forma que tienen ellas de comunicarse con él, las nombra a partir de su escucha. Este doble movimiento que se despliega en el nombre es el movimiento característico de la lengua, su ley esencial. El hombre no sólo se expresa a sí mismo nombrando todas las otras cosas, sino que ese nombrar es al mismo tiempo llamar a todas las otras cosas (nombrar es llamar a aquello que se nombra, dar lugar en la escucha, en la receptividad que es el nombre, a la manifestación de aquello que se nombra). El movimiento de la lengua es el movimiento de la traducción, su ley -cuya enunciación directa quiero evitar en este momento- es la ley de la traducción -ley que es a la vez una condena.

> Pero para receptividad y espontaneidad a la vez -tal como se encuentran en esta conexión única, sólo en el campo lingüístico- la lengua posee un término propio, que vale también para esta receptividad que hay en el nombre para lo innominado. Es la traducción de la lengua de las cosas a la lengua de los hombres. Es necesario fundar el concepto de traducción en

misma. Algo en todo esto, sin embargo, queda sin decirse -o más bien, no se dice ni como ser ni como lenguaje. Este “algo” es precisamente lo que hace pensable el acto de la comunicación como un acto de magia. Algo hace posible el acto de la comunicación, pero es justamente este “algo” lo que permanece oculto. Cuando la inmediatez de toda comunicación tiene lugar, este lugar, este medio es lo que se olvida, lo que desaparece, lo que se pasa por alto. Y, sin embargo, para una mirada perspicaz, este lugar, es justamente lo que se manifiesta como lugar, como medio, en la inmediatez de la comunicación.

el estrato más profundo de la teoría lingüística, puesto que dicho concepto es de magnitud demasiado amplia y grave para poder ser tratado en cualquier sentido a posteriori (como a veces se piensa). El concepto de traducción conquista su pleno significado cuando se comprende que toda lengua superior (con la excepción de la palabra de Dios) puede ser considerada como traducción de todas las otras[39].

Este concepto de traducción, concepto fundamental para la concepción benjaminiana de la lengua, sólo es comprensible si se acepta que todo lo que es tiene lenguaje. Al excluir a las cosas del ámbito de la lengua, la teoría lingüística convencional se priva de ésta, la concepción de la lengua como traducción. Para ella la traducción es prueba de la equivalencia de las lenguas humanas, es decir, de su convencionalidad. En Benjamin la forma de todo lenguaje es la forma de la traducción. Esto me obliga a volver a la caída, a retomar, ahora con más profundidad, la relación insoslayable que existe en Benjamin entre la lengua y la caída.

[39] Walter Benjamin, ***Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres hombres***. p.97.

IV

LA CAÍDA

La lengua y su ley:

Pero el nombre no es sólo la última exclamación, sino también la verdadera alocución de la lengua. Aparece así en el nombre la ley

> esencial de la lengua, para la cual expresarse y apostrofar toda otra cosa es un mismo movimiento.[40]

El pecado:

> La palabra debe comunicar *algo* (fuera de sí misma). Tal es el verdadero pecado original del espíritu lingüístico.[41]

El pecado suena a eco distorsionado de la ley. Descubrir el carácter y magnitud de esta distorsión será de suma importancia para entender la inmensa diferencia que existe entre la enunciación de la ley y la del pecado. Tanto la ley como el pecado parecen referirse a una cierta obligación en el campo de la lengua humana, a algo que en la lengua no puede ser evitado, a saber, su remisión -ya sea en la "llamada", ya sea en la "comunicación"- a algo otro que sí misma. Ahora bien, para entender la diferencia entre la remisión a la que se alude en la ley y aquella a la que se alude en el pecado, hay que comprender, en primer lugar, que la ley nace, o es provocada en cuanto ley, por la transgresión que es el pecado. La enunciación misma de la ley, como precepto, es ya manifestación de la caída. La ley sólo debe enunciarse como ley, ahí donde ha sido transgredida. Desde otro ángulo, esto pone de manifiesto que un "antes del pecado", un "antes de la caída", sólo es pensable como concordancia plena de la lengua "humana" con la ley. Tal concordancia dice ante todo que el hombre se expresa -expresa su propio ser- en el nombre que da a las cosas, pero que este nombre es, al mismo tiempo, un *llamar* al ser que se nombra, un *invocar* la presencia de lo nombrado. Valga agregar a esto que en el nombre, lo nombrado no

[40]Walter Benjamin, ***Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres***. p.93.
[41]Ibid. p.99.

puede sino manifestarse como lo que ha sido llamado. No cabe, sin embargo, llamar "humana" a esta pureza, a esta concordancia, puesto que lo humano es en Benjamin, irrevocablemente, lo caído.

> (...) el pecado original es el acto de nacimiento de la palabra *humana*, en la cual el nombre no vive ya más intacto, es la palabra que ha salido fuera de la lengua nominal, conocedora, y casi se podría decir: que ha salido de la propia magia inmanente para convertirse en expresamente mágica.[42]

Es necesario mencionar aquí, que la caída para Benjamin, en concordancia con el relato bíblico, es doble. La primera, es la que expulsa a los hombres del paraíso; se trata de la caída en la palabra que juzga, esa que da lugar al conocimiento del bien y del mal. La lengua paradisíaca es la lengua puramente denominante, es decir, la lengua que da a cada cosa creada su propio nombre y permite que, en la llamada que es ese nombre, cada cosa se manifieste plenamente como aquello que ha sido llamado; es decir, una lengua en la que cada cosa es su nombre. Sin embargo, "el saber del bien y del mal abandona el nombre, es un conocimiento extrínseco, la imitación improductiva del verbo creador. El nombre sale de sí mismo en este conocimiento (...)"[43]. El juicio transforma la lengua en un medio para decir y conocer algo que no ha sido creado, algo inexistente, algo que, en cierto sentido, expulsa a la lengua del ser, y al ser de la lengua.

> Ser "conocedores del bien y del mal" es la promesa que la serpiente hace a los primeros humanos. Pero de Dios se dice después de la Creación: "Y

[42]Walter Benjamin, ***Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres***. p.99.
[43]Ibid. p.99.

> vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho". El conocimiento del mal carece, por tanto, de su correspondiente objeto. El mal no existe en el mundo. No comienza a surgir en el hombre mismo más que con el afán de conocer, o, más bien, de juzgar.[44]

> En el mismo momento de la Caída la unidad de la culpa y el acto de significar emerge como abstracción, delante del árbol del "conocimiento".[45]

Con el afán de juzgar, el hombre sale de la lengua de la llamada para hacer de la lengua un vehículo de asignación de ser, de dominación.

La segunda caída, la caída babélica, la que da lugar a la multiplicidad de las lenguas, es consecuencia directa de la primera.

> En cuanto el hombre sale de la pura lengua del nombre, hace de la lengua un medio (para un conocimiento inadecuado al nombre) y por lo tanto también -al menos en parte- una simple señal, lo cual tiene luego como consecuencia la pluralidad de las lenguas.[46]

Pero volveré sobre esto en el capítulo sobre la traducción.

Por ahora, lo que no debe perderse de vista, es que la lengua humana es, en esencia, una lengua caída, una lengua de palabra -donde el nombre es también, en cierto sentido, palabra. No hay lengua humana sin caída, lo humano *es* inevitablemente, irrevocablemente, *lo caído*. En otras palabras, no hay, humanamente hablando, lingüísticamente hablando, un antes de la caída, o más bien, no hay un "antes" que pueda entenderse como idéntico a sí mismo, como

[44] Walter Benjamin, ***El origen del drama barroco alemán***. p.231.
[45] Walter Benjamin, ***El origen del drama barroco alemán***. p.231.
[46] Walter Benjamin, ***Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres***. p.100.

presente a sí, como pasado pleno. El nombre intacto sólo puede pensarse ahora -y desde siempre- como pérdida, como un "ya no", como una desaparición; sólo puede evocarse, es decir, sólo puede pensarse en su haber desaparecido. La palabra humana es ese "ya no", es huella de esa pérdida; y a su vez, el nombre intacto sólo existe, sólo es intacto en su ser un "ya no".

Existe sin embargo, como ya se ha dicho, entre la enunciación del pecado y la de la ley una diferencia abismal, una diferencia que tal vez pueda entenderse en términos de obediencia. Someterse a la ley, entregarse a ella, implica reconocer el pecado; no reconocer la ley, olvidar el pecado, es reiterarlo. En el nombre, en la ley del nombre, se deja sentir a la vez el peso de una condena y la posibilidad de una salvación: la condena en el pecado, la salvación en la ley. Pero no nos dejemos confundir; no hay salvación sin pecado. Un abismo distingue al pecado de la ley. Someterse a la ley -o más bien, entregarse a ella- es mantenerse sobre ese abismo, olvidar el pecado es caer ciegamente en él. Sometimiento y olvido, ley y pecado, en términos de estas antinomias puede entenderse también la diferencia entre la concepción convencional de la lengua (concepción de la lengua como convención) y la concepción de la lengua como expresión. La remisión a algo otro que sí misma de que habla tanto la ley de la lengua como su pecado no es la misma en el olvido del pecado que en el sometimiento a la ley. Y es aquí donde el término "comunicación" en su diversidad significativa marca, anuncia y en cierto modo constituye el abismo que distingue el sometimiento del olvido, la palabra como expresión de la palabra como instrumento. "La palabra debe *comunicar* algo (fuera de sí misma)", éste, por cierto, es el pecado, la caída; sin embargo, éste también

puede ser, en cuanto reconocimiento de la ley, el medio de acceso -o más bien, el acceso mismo- a la salvación.

> ¿Comunica el hombre su ser espiritual mediante los nombres que da a las cosas? ¿O más bien en tales nombres? En la paradoja de esta pregunta está ya su respuesta. Quien considera que el hombre comunica su ser espiritual a través de los nombres no puede sostener que es su ser espiritual lo que comunica, porque ello no acontece a través de los nombres de cosas, a través de las palabras con las que las cosas son designadas. Sólo puede sostener que el hombre comunica un objeto a otros hombres, porque ello ocurre mediante la palabra con la cual designo una cosa. Esta concepción es la concepción burguesa de la lengua, cuya vacua inconsistencia resultará en seguida más clara. Tal teoría dice que el medio de la comunicación es la palabra, que su objeto es la cosa y que su destinatario es un hombre.[47]

En tanto el nombre ya no es "nombre intacto", no puede decirse así, sin más, que el ser espiritual es idéntico a su nombre, en otras palabras, el nombre comunica algo que no es él mismo. Este "comunicar" tiene empero -como toda palabra- un doble filo; el filo de un arma por una parte, el de un reconocimiento por otra -un filo utilizable por una parte, un filo habitable, por otra. La pregunta de Benjamin pone al descubierto esta duplicidad, y con ella, también la duplicidad del pecado y de la ley. La paradoja de la pregunta delata ya la obligatoriedad de una respuesta y la vacuidad e inconsistencia de otra.

Es absurdo afirmar que el hombre comunica su ser espiritual a través de los nombres con que designa las cosas, pues a través de los nombres lo único que podría comunicar son objetos, los objetos que esos nombres designan, los objetos de

su intención. Es decir, si algo se comunica a través de la lengua, este algo no puede ser más que un objeto apresado por la intención. Éste es el olvido del pecado y su reiteración: el nombre comunica algo fuera de sí mismo, un objeto, algo que en última instancia debe dispensar del nombre, algo a lo que el nombre equivale por pura convención y que por tanto, en su ser, es absolutamente independiente del nombre. En otras palabras, el olvido del pecado -olvido que en cierto sentido es el pecado mismo- da lugar a la arrogante ilusión de absoluta independencia, de absoluta libertad y de eternidad del ser. Si el nombre es el medio a través del cual el hombre se comunica, entonces el hombre se sitúa a sí mismo y a los objetos de su intención, más allá de la lengua, más allá de la palabra; olvida aquello que lo hace posible y se autodesigna señor, creador, origen, de aquello a lo que en verdad está sujeto. Vistas de este modo las cosas, es decir, convencionalmente, habría que decir entonces que nada se comunica en el nombre, que lo que se comunica se comunica a través de él, y, como el único ser capaz de nombrar es el hombre, entonces sólo él se comunica; pero no se comunica él, sino que, a través de los nombres con que designa las cosas, comunica su propia intención. Ese *algo* que comunica la palabra fuera de sí misma, no es en este contexto, algo otro, sino siempre lo mismo: la intención -intención que hace que, para efectos de la "comunicación", el objeto sea equivalente a su nombre, y que el nombre no sea más que el medio de una transacción, la transacción de la pura intención humana. Dominio absoluto sobre la lengua, eso es lo que en verdad se comunica. Extraño dominio, hay que decirlo, éste que el hombre cree tener sobre una lengua que al fin

[47]Walter Benjamin, ***Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres***. p.92.

y al cabo resulta ser, como instrumento de la dominación, absolutamente muda, absolutamente inexpresiva.

Pero está también el otro filo del pecado, el filo de su sometimiento a la ley. Aquí "comunicación" ya no dice lo mismo -ya no dice el traslado de un objeto (siempre el mismo) apresado por la intención-, sino lo otro -algo que escapa a la intención humana, algo que tiene lugar como diferencia-; aquí la comunicación está sometida a la ley de la lengua, o más bien, es, en la total entrega a la ley, la ley misma; aquí el ser no puede situarse más allá de la lengua puesto que se reconoce como determinado por ella. Aquí, el hombre -y no sólo él- se comunica *en* la lengua, no *a través* de ella. La palabra humana debe comunicar algo fuera de sí misma puesto que es, desde siempre, palabra caída (caída desde el nombre intacto, desde el ser intacto). Pero "comunicar" no quiere decir aquí, trasladar, intercambiar, ni desechar... no es un mero "decir lo que se quiere" sino más bien un "decir" que antecede y determina todo querer, un decir que es en "sí mismo", deseo de decir, de que algo se diga -un decir que no puede entonces ser simplemente "sí mismo".[48] Aquí,

[48]Es absolutamente indispensable entender aquí que la diferencia entre el decir como deseo y la intención de decir es irreconciliable. La intención de decir tiene necesariamente que ver con la posesión. Aquello que se tiene la intención de decir debe haberse constituído ya como objeto de posesión. *"Esto* es lo que quiero decir", proclama la intención, y, para proclamarlo, debe suponer que el "esto" del que se habla es un objeto, idéntico a sí mismo, capturable... *algo* (un *"en-sí"*, no un *"en-el-lenguaje"*) que el lenguaje sólo sirve para transportar. El deseo, en cambio se refiere a algo esencialmente inapropiable, a algo esencialmente lejano que se quiere alcanzar, pero no se alcanza jamás. El deseo no habla de algo idéntico a sí mismo y presente a la intención, sino fundamentalmente de algo que jamás se hace plenamente presente, de algo que es y se dice como un "no estar presente". Afirmar que se tiene la intención de decir algo que luego se dice, así, sin más, es afirmar que se tiene dominio pleno no sólo sobre el modo de decirlo, sino también sobre lo dicho, es afirmar que aquello que se quiere decir está siempre bajo nuestro control: "sé exactamente *lo que quiero decir* y lo digo". Por el

en concordancia con la ley, comunicar es expresar, o más bien, expresarse; y expresarse es al mismo tiempo, en un mismo movimiento interpelar toda otra cosa. Aquí no puede distinguirse "ningún medio, ningún objeto, ningún destinatario de la comunicación. (...) en el nombre el ser espiritual del hombre se comunica con Dios"[49]. Sin embargo, Dios no es el destinatario de la comunicación, sino más bien la comunicación misma. En el nombre el ser espiritual del hombre se comunica con Dios, precisamente porque "el nombre es aquello a través de lo cual no se comunica ya nada y en lo cual la lengua misma se comunica absolutamente"[50]. Valga recordar aquí, a modo de explicación, eso de que "en el principio fue el Verbo".

En el nombre la lengua se expresa, se manifiesta plenamente; manifiesta el carácter irremediablemente paradojal de su plenitud.

El nombre no dice aquello que nombra como si el nombrar mismo y lo nombrado mismo fueran plenitudes; no atrapa, no contiene un significado pleno, no lo presenta como si fuera un hecho. El nombre caído, en su sometimiento a la ley, no puede más que aludir, más que llamar a aquello que nombra. Como expresión del hombre, como expresión de la lengua, el nombre es eminentemente, inevitablemente alusivo; y lo es no sólo porque la lengua es, desde siempre, lengua caída, sino porque con ella lo que ha caído -lo que está desde siempre caído- es el ser: el ser del hombre y el ser de las cosas. El nombre como llamada no es ni más ni

---

contrario, el deseo de decir anuncia más bien que algo se nos ha escapado, y que eso que se nos ha escapado tiene un cierto poder sobre nosotros, a saber: nos obliga, por su “ausencia”, a invocarlo, a llamarlo perpetuamente. El decir como deseo es entonces el decir como llamada, como invocación. Algo más sobre esto se dirá en el capítulo acerca de la prensa y la experiencia.

[49]Walter Benjamin, ***Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres***. p.92.

[50]Ibid. p.92.

menos que alusión a un significado pleno, es decir, no contiene tal significado, no lo afirma, no lo dice, sino que lo llama, lo desea, lo invoca. El nombre es deseo de su significado, deseo del ser nombrado, y como tal, no es signo desechable de aquello que significa, sino huella de su huida -no de su inexistencia, sino de su existencia como huida-, huella de la huida del ser, huella del ser como huida. Ese significado al que alude el nombre puede entenderse como el lugar dejado por el nombre y por el ser en la huida de su plenitud. El nombre entonces no es instrumento, sino expresión, y por tanto no puede usarse, sino sólo experimentarse como acontecimiento.

Entender el nombre como alusión es entenderlo como comunicación, como la comunicación en sí misma. En este contexto, el ideal de la transparencia del nombre, de la desechabilidad del significante, se delata como el ideal de una lengua inexistente, una lengua muda. El nombre no es una parálisis, no es un objeto muerto, sino un acto, un movimiento, y lo que en él se comunica se comunica en el acto mismo del nombrar, en el movimiento de la alusión. Precisamente porque nada se dice a través del nombre, porque el nombre es el lugar de todo decir, de toda comunicación, éste no puede desecharse.

Pero ¿qué es, de acuerdo con esta compleja ley de la lengua, lo que en el nombre se comunica? En primer lugar, podría decirse que lo que en él se comunica es su propia diferencia. El nombre no se dice a sí mismo, no se llama a sí mismo, sino al ser nombrado; decirse es llamar al ser que se nombra, invocar la presencia de algo que no es él mismo. El nombre es entonces el centro donde se manifiesta su propia diferencia; con ello, sin embargo, se manifiesta a la vez la diferencia en el ser nombrado, puesto que el ser sólo se expresa en la lengua, sólo es, en última instancia, en el nombre, es decir, en eso que no es sí mismo. El ser es aquello que se deja llamar

por su nombre y se manifiesta -como ser-llamado- en el nombre como llamada. Sólo en relación a esta alteridad entonces, en relación a aquello que no es ni nombre ni ser, pueden el ser y el nombre identificarse. El nombre, como interpelación al ser es, por decirlo así, el lugar y el tiempo donde lo otro, la alteridad misma -la diferencia entre el nombre y el ser, entre el nombre y el nombre, entre el ser y el ser- se manifiesta; pero, y esto debe quedar muy claro, no se manifiesta ni como nombre ni como ser, sino como aquello que da lugar al nombre -al nombre como lugar de la llamada- y que da lugar al ser en el nombre -el ser como ser-llamado-, aquello que hace posible el acontecimiento que es la lengua. La lengua no puede usarse, sólo vivirse, sólo experimentarse.

El desencuentro que caracteriza al nombre... que su expresarse sea a la vez un llamar a lo otro, un significar algo otro que sí mismo, permite ver en la alegoría -como Benjamin la entiende- un modelo particularmente iluminador de ese ser que es, contradictoriamente, convención y expresión, que es a la vez mundano y divino. La palabra es, en su remisión al ser, en esa expresión que es también llamada, alegórica -y en este sentido habría que decir que el ser, en tanto ser-llamado, lo es también; es algo y al mismo tiempo, algo otro. Las antinomias que caracterizan a lo alegórico son también las que caracterizan a la lengua.

> Cada persona, cada cosa, cada relación puede significar otra cualquiera. Esta posibilidad profiere contra el mundo profano un veredicto devastador, aunque justo: es caracterizado como un mundo en el que el detalle apenas cuenta. Sin embargo, está fuera de toda duda (sobre todo para quien tenga presente la exégesis textual alegórica) que todos esos objetos utilizados para significar, precisamente por el hecho de referirse a algo distinto, cobran una fuerza que los hace aparecer inconmensurables con las cosas profanas y los sitúa en un plano más elevado, pudiendo

> llegar hasta a santificarlos. Según esto, el mundo profano aumenta de rango y se devalúa al mismo tiempo cuando se lo considera alegóricamente. Esta dialéctica religiosa del contenido tiene su correlato formal en la dialéctica de la convención y la expresión. Pues la alegoría es ambas cosas: convención y expresión; y las dos son por naturaleza antagónicas.[51]

Tanto en la alegoría como en la lengua se revela el carácter antagónico de la significación, ése que, por una parte, permite ver en el significante un sustituto, arbitrariamente establecido, del significado -un significado que es entonces idéntico a sí mismo-, y por tanto, en sí mismo, insignificante, valioso únicamente en cuanto útil; pues aquí, su significar otra cosa no es más que un ser equivalente a ella, un ser intercambiable por ella. Por otra parte sin embargo, este significar algo otro puede entenderse como llamada, es decir, como el comparecer de lo otro en la llamada que es el "significante" -un significante que no es entonces instrumento, sino lugar de manifestación de lo otro-,y por ende, en tanto lo otro sólo puede comparecer en él, indispensable; una especie de lugar sagrado. Así entonces, la palabra y el objeto alegórico, entendidos como útiles, carecen en sí mismos de toda importancia, no guardan en sí ningún misterio -como a fin de cuentas, tampoco puede guardarlo, en su ininterrumpido proceso de transacciones, ningún objeto o acontecimiento del mundo. Entendidos como lugar de advenimiento de algo otro -de algo que no es simplemente sí mismo-, como manifestación de una diferencia, como interrupción del intercambio mercantil de objetos y signos, la palabra y el objeto alegórico son lugares sagrados donde lo misterioso se revela como misterioso, irrupción del misterio

[51] Walter Benjamin, ***El origen del drama barroco alemán***. pp.167-168.

en el corazón de lo cotidiano, rescate de la singularidad que contiene en sí lo incontenible, que es sí misma pero, al mismo tiempo, otra.

> Pues ahora me disponía a desenvolver "la tradición" de su bolsa de lana. La aproximaba cada vez más hacia mí, hasta que se obraba lo más sorprendente, que la "tradición" saliese por completo de su bolsa, en tanto que ésta dejaba de existir. No me cansaba nunca de hacer la prueba de esta verdad enigmática: que forma y contenido, el velo y lo velado, la "tradición" y la bolsa, no eran sino una sola cosa. Y había algo más, un tercer fenómeno, aquel calcetín en el cual se convertían las dos.[52]

Como huella, como vestigio, como ruina, el nombre es sitio y tiempo de una catástrofe, pero por lo mismo, a su vez, promesa de redención, anuncio de un pasado que ha de rescatarse, que ha de manifestarse en la rememoración en la evocación, en el reconocimiento de la pérdida.

> (...) en las ruinas de los grandes edificios la idea de su proyecto habla con más fuerza que en los edificios de menores proporciones, por bien conservados que estén.[53]

Es imposible entender todo esto sin hacer referencia a la idea de la interrupción, al tiempo del nombrar como tiempo de una convergencia, de un cruzamiento.

Que el nombre sea llamada del ser que se nombra, alusión a un significado y no su sustituto temporal -es decir, que el nombre no sea simplemente, idealmente, intercambiable por su significado-, significa que ni el ser ni el nombre son entendibles

[52]Walter Benjamin, ***Infancia en Berlín hacia 1900***. pp.102-103.

en términos de un presente sólido, simple, de una identidad plena. Que el ser se manifieste en el nombre que lo llama,

implica que el tiempo del nombre, el tiempo del llamar, no puede ser un tiempo simple -el tiempo simple de una pura identidad, de una pura presencia (presencia a sí). La llamada acusa la lejanía de aquello que se llama, su no-presencia, su alteridad temporal, su "ya no", su "todavía no". Y sin embargo, la llamada misma sólo es en relación a aquello que se llama; es la manifestación de lo llamado en su no-presencia. El ser que se manifiesta en el nombre que lo llama sólo puede entenderse en términos de su no-presencia, de su huida, como una lejanía, como un pasado; pero no un pasado que se hace presente (que vuelve en el presente a ser idéntico a sí mismo), sino un pasado que se manifiesta en la huida, que retorna como pérdida. El tiempo del nombre es el tiempo en que el pasado adviene, pero adviene en lo que tiene de olvido, de desaparición. El tiempo del nombre es el tiempo de la huella, el tiempo-ahora que interrumpe como un disparo la aparente continuidad y homogeneidad del transcurso temporal. Pero esta conjunción no sólo es el tiempo del nombre, sino también, a la vez, el de la historia. Por esto, detenerse en la noción de temporalidad de las "Tesis de filosofía de la historia" es fundamental para comprender esta relación entre tiempo y nombre.

> La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, "tiempo-ahora".[54]

[53]Walter Benjamin, ***El origen del drama barroco alemán***. p.233.
[54]Walter Benjamin, ***Tesis de filosofía de la historia***, en ***Discursos interrumpidos I***. p.188.

> El materialista histórico no puede renunciar al concepto de un presente que no es transición, sino que ha llegado a detenerse en el tiempo. Puesto que dicho concepto define el presente en que escribe historia por cuenta propia. El historicismo plantea la imagen "eterna" del pasado, el materialismo histórico en cambio plantea una experiencia con él que es única.[55]

> El historicismo culmina con pleno derecho en la historia universal. Y quizás con más claridad que de ninguna otra se separa de ésta metódicamente la historiografía materialista. La primera no tiene ninguna armadura teórica. Su procedimiento es aditivo; proporciona una masa de hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío. En la base de la historiografía materialista hay por el contrario un principio constructivo. No sólo el movimiento de las ideas, sino que también su detención forma parte del pensamiento. Cuando éste se para de pronto en una constelación saturada de tensiones, le propina a ésta un golpe por el cual cristaliza en mónada. El materialista histórico se acerca a un asunto de historia únicamente, solamente cuando dicho asunto se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer, o dicho de otra manera: de una coyuntura revolucionaria en la lucha en favor del pasado oprimido.[56]

En cierto sentido hay que decir que el pasado es irrescatable; en el sentido de que no se lo puede rescatar como presencia a sí; el pasado jamás ha sido enteramente presente a sí, esto es lo que lo caracteriza como pasado: sólo puede "hacerse presente", sólo puede recobrarse -o más bien, de acuerdo con la deuda que es, habría que decir, cobrarse- como pasado, como olvido, en otro tiempo. La pérdida irremediable del pasado es lo que el nombre en la llamada rescata -la rescata en cuanto pérdida. En otras palabras, el pasado no es eso que algún día fue

[55]Ibid. p.189.
[56]Ibid. pp.189-190.

plenamente presente; no puede predicarse del pasado un "así fue exactamente", puesto que lo que lo caracteriza es ser siempre un "ya no", no un presente perdido sino la pérdida misma, pérdida que sólo se reconoce como tal, que sólo puede tener lugar, como pérdida, en el presente.

> Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo "tal y como verdaderamente ha sido". Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro.[57]

Ahora bien, en cuanto evocación de ese "ya no" que es el pasado, el presente es, a su vez un "todavía no", puesto que lo que evoca, lo que en él se manifiesta es precisamente el "ya no", no un "ahora sí"; es decir: el presente rescata al pasado del olvido de su olvido, pero al rescatarlo como "lo que ha sido olvidado" lo reconoce -y se reconoce- como lo que todavía no ha alcanzado su plenitud, como lo que todavía no se ha consumado. Todo esto dice algo no sólo acerca de la no-identidad del pasado consigo mismo, sino también pone de manifiesto que el presente tampoco pude entenderse en términos de pura presencia, de pura identidad. El presente es el advenimiento de un pasado olvidado, reprimido, un pasado que aguarda su consumación. En este sentido, el presente sólo existe en su relación con el pasado; es aquello a lo que la deuda que el pasado tiene consigo mismo da lugar. El presente mismo sólo puede tener lugar, sólo puede acontecer si el pasado no es ya un hecho consumado, si el pasado es lo que ha sido reprimido, lo que se ha olvidado y está todavía pendiente. En otras palabras, el presente sólo tiene lugar como rememoración -no como identidad. Tal rememoración es, al mismo tiempo un anuncio -un futuro que jamás ha de llegar-, un "todavía no", el "todavía no"

del pasado que le ha dado lugar. El presente es entonces el tiempo de una colisión, el tiempo de una cita, el encuentro del pasado con el futuro -ese que jamás llega-, el instante de una interrupción que como el despertar es un "ya no" y a la vez un "todavía no"; tiempo pleno, tiempo-ahora, donde lo pleno es una diferencia, pérdida y anuncio, catástrofe y promesa.

> "Los cinco raquíticos decenios del homo sapiens", dice un biólogo moderno, "representan con relación a la historia de la vida orgánica sobre la tierra algo así como dos segundos al final de un día de veinticuatro horas. Registrada según esta escala, la historia entera de la humanidad civilizada llenaría un quinto del último segundo de la última hora". El tiempo-ahora, que como modelo del mesiánico resume en una abreviatura enorme la historia de toda la humanidad, coincide capilarmente con la figura que dicha historia compone en el universo.[58]

La redención en Benjamin no es entonces un ser levantado de la caída, no es un "ahora estás limpio, todo ha sido olvidado", no es un olvido sino un reconocimiento.

> El pasado lleva consigo un índice temporal mediante el cual queda remitido a la redención. Existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra. Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una *flaca* [débil] fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige sus derechos.[59]

---

[57]Walter Benjamin, ***Tesis de filosofía de la historia***. p.180.
[58]Walter Benjamin, ***Tesis de filosofía de la historia***. pp.190-191.
[59]Ibid. p.178.

Lo que aguarda su redención es precisamente lo que ha caído, y redimirlo no puede ser levantarlo y olvidar que ha caído, sino reconocerlo como valor en cuanto caído, rescatar lo caído en su caer. Es por esto que en Benjamin la redención no es el "Mas Allá" de la historia, no es su telos sino su fin monádico, su interrupción.

> A cada instante corresponde también alguna cosa extraordinaria. A la vida terrena no puede seguir el Más Allá, porque el Más Allá es eterno, de manera que no puede estar en contacto temporal con la vida terrena.[60]

La redención no puede seguir a la historia, no puede ser un "después de la historia". Todo lo que es, todo lo que ha sido debe ser redimido en su ser, en su haber sido. En cada acontecimiento singular, en cada ser singular está depositada ya la semilla de su redención. A cada cosa particular, a cada instante vivido corresponde una cosa extraordinaria; el tiempo-ahora de la reconocibilidad es el tiempo, el instante fugaz, en que lo extraordinario de cada cosa, de cada acontecimiento se revela. "El historicismo plantea una imagen "eterna" del pasado, el materialista histórico en cambio plantea una experiencia con él que es única". Esta experiencia descubre el pasado en el corazón del presente y rescata con ello lo extraordinario de todo ser, su ser-otro, su estar siempre atravesado y determinado por algo que no es sí mismo; su ser como deseo, su ser como manifestación de "lo propio", pero a la vez de algo radicalmente ajeno...su ser en la lengua como lengua.

[60]Franz Kafka, ***Consideraciones acerca del pecado el dolor la esperanza y el camino verdadero***. p.68.

> Más bien penetramos el misterio sólo en el grado en que lo reencontramos en lo cotidiano por virtud de una óptica dialéctica que percibe lo cotidiano como impenetrable y lo impenetrable como cotidiano.[61]

La redención no es nunca un hecho, es más bien una experiencia.

Respecto del nombre y de la lengua esto dice que la lengua, la lengua pura, la lengua en la cual ya no habla la intención humana sino algo otro, es el tiempo-lugar de una redención en tanto lo que en ella habla, lo que en ella se manifiesta es esa alteridad -no como algo presente a sí, sino como pura relación- que da lugar a la lengua y que da lugar al ser -que tiene lugar en la lengua, en el ser. En el nombre entendido como revelación, lo que se manifiesta es una especie de plenitud del ser singular, de lo individual, la plenitud de lo que es, en tanto lo que es, en su debilidad, en su caer está atravesado de parte a parte por lo otro, por -si lo ponemos en términos benjaminianos- Dios, pura expresión, entera comunicabilidad. La lengua humana no puede decir a Dios, y no puede precisamente porque lo que permanentemente *quiere* es decirlo, decirlo como en su caer pretende decir los objetos de su intención. Sin embargo, Dios, lo otro, se dice plenamente en la lengua humana, se dice como la lengua se dice a si misma, se dice en la lengua y en cuanto pura comunicabilidad, es la lengua, pura revelación.

> El supremo campo espiritual de la religión es (en el concepto de la revelación) también el único que no conoce lo inexpresable. Porque es declarado en el nombre y se expresa como revelación. Pero aquí se advierte que sólo el ser espiritual supremo, tal como aparece en la religión, se apoya sobre el hombre y sobre la lengua, mientras que todo

[61]Walter Benjamin, ***El surrealismo, la última instantánea de la inteligencia europea***, en ***Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos***.

arte, sin excluir a la poesía, no se funda sobre la última quintaesencia del espíritu lingüístico, sino sobre el espíritu lingüístico de las cosas, aun cuando ello sea en su más perfecta belleza. "La lengua, madre de la razón y revelación, su A y Ω ", dice Hamann.[62]

V

LA CITA

"Dios no es el límite del hombre, pero el límite del hombre es divino. Dicho de otra forma, el hombre es divino en la experiencia de sus límites." (Bataille)

[62]Walter Benjamin, ***Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres.*** p.94.

Hay algo de divino, según Benjamin, en el acto de citar, algo de una divinidad que no preside, que no precede ni sucede al acto mismo de citar. Arrancada de su contexto original, la cita subvierte el orden de la mismidad, desmiente la apariencia -esa que tan fácil y tan profundamente nos cautiva- de que las cosas son siempre las mismas. Como el despertar, la cita es experiencia dialéctica de una interrupción, manifestación de esa diferencia imponderable que de parte a parte atraviesa el corazón de lo mismo. Lugar de paso, como el despertar, la cita es insituable, inapropiable, y como el despertar, es el tiempo inconmensurable y fugaz de una transición. Ni aquí ni allá, ni fuera ni dentro, ni ahora ni entonces, la cita, como el despertar, es una experiencia de límite, experiencia que ha de llamarse divina en tanto lo divino en Benjamin está, por decirlo así, sujeto a la manifestación de lo otro en el centro de lo mismo.

> ¿Sería el despertar la síntesis a partir de la tesis de la conciencia del sueño y de la conciencia de la vigilia? Entonces, el momento del despertar sería idéntico con el "ahora de la congnoscibilidad", en que las cosas ponen su semblante verdadero -surrealista-.[63]

Sometida ella misma, aparentemente, a esa historia de sometimientos que es la concepción burguesa del lenguaje, la cita no parece ser más que un medio de corroboración, de legitimación de intenciones presentes mediante la utilización de intenciones pasadas, una muestra más de la habilidad con que el hombre hace buen uso del lenguaje -y en este caso, no sólo del suyo, sino también del ajeno. Aparentemente, digo, porque en verdad la cita es, como el lenguaje mismo, eminentemente, inevitablemente, subversiva; y ni las mejores intenciones pueden evitar que, escapando al dominio de toda intención, eche por tierra en un instante redentor, el imperio poderoso y arduamente levantado de la autoridad.

> La fuerza de una carretera varía según se la recorra a pie o se la sobrevuele en aeroplano. Así también, la fuerza de un texto varía según sea leído o copiado. Quien vuela, sólo ve cómo la carretera va deslizándose por el paisaje y se desdevana ante sus ojos siguiendo las mismas leyes del terreno circundante. Tan sólo quien recorre a pie una carretera advierte su dominio y descubre cómo en ese mismo terreno, que para el aviador no es más que una llanura desplegada, la carretera, en cada una de sus curvas, va ordenando el despliegue de lejanías, miradores, calveros y perspectivas como la voz de mando de un oficial hace salir a los soldados de sus filas. Del mismo modo, sólo el texto copiado puede dar órdenes al alma de quien lo está trabajando, mientras que el simple lector jamás conocerá los nuevos paisajes que, dentro de él, va convocando el texto, esa carretera que atraviesa su cada vez más densa selva interior: porque el lector obedece al movimiento de su Yo en el libre

[63] Walter Benjamin, ***La obra de los pasajes (Cnvoluto N) -Fragmentos sobre teoría del conocimiento y teoría del progreso-***, en ***La dialéctica en suspenso***. p.125.

espacio aéreo del ensueño, mientras que el copista deja que el texto le dé órdenes.[64]

Citar es entregarse a la labor de copiar, entregarse y perderse en ella irremediablemente. No es la voz del copista la que resuena, la que permea el texto; no es su intención la que dirige ni la que produce; nada queda de él en lo que escribe, salvo el escribir mismo, el ejercicio paciente, sagrado, de la reproducción. El copista no puede más que someterse al mandato del texto que copia, dejarse guiar por esa voz que habla en él y que sin embargo no es la suya. Hablando una palabra que no es la propia, sometido a un mandato que no es el de su intención, el copista no tiene autoridad alguna sobre aquello que copia, nada de lo que dice le pertenece; a pesar de ser él quien escribe, eso que escribe no procede de él, tiene su origen en otro lugar y en otro tiempo; y, más aún, él mismo, en el acto de copiar, se debe a esa alteridad. No es el presente lo que en la cita se manifiesta, sino un pasado el que se recupera. El presente da lugar al pasado y es, a la vez, producto de él. El tiempo de la cita no es el tiempo de una identidad sino el instante a la vez eterno y fugaz de la diferencia. El tiempo de la cita es ese tiempo-ahora donde el pasado y el presente se interceptan, donde el flujo homogéneo y vacío de la continuidad temporal se interrumpe, el instante en que todo acontecer se revela como producto de una deuda, de un olvido, de una falta. Un pasado sólido, idéntico a sí mismo, es impensable, como es impensable la cita de una plenitud. Algo ha de faltarle al pasado para que el presente pueda citarlo, y la cita sólo es posible si el presente es el tiempo de advenimiento de un pasado que reclama su consumación, su redención. ¿Qué es entonces lo que el presente rescata en su cita del pasado? No

[64]Walter Benjamin, ***Dirección única***. pp.21-22.

es, por cierto, una importancia ya establecida, sino más bien una importancia que no ha sido reconocida, que ha sido olvidada. Sólo aquello que se ha olvidado puede recordarse, puede citarse, sólo aquello que no se ha consumado puede dar lugar al devenir. Eso que el pasado ha descartado como inútil, como inservible, es lo que el presente puede y debe rescatar; y la descontextualización, la cita, es el método de este rescate. Arrancada de su contexto, la cita, la palabra misma, ya no dice nada de su supuesta utilidad originaria, no dice nada de la intención a la que en un principio debía responder, escapa a toda intención para entregarse a la celebración de su verdad, a la manifestación de su belleza, para entregarse a esa celebración que es pura expresión, pura comunicación. En su descontextualización la cita se ve liberada de la opresión avasalladora de una voluntad que en el clamor del uso silencia a la lengua y condena a la palabra a ser mero instrumento, herramienta de una arrogancia; se libera de su valoración utilitaria para ser rescatada como valor, en la gratuidad de su pura exposición.

> (...) the act of copying involves a repetition of the same, a reduplication of identity -but an identity that contains within itself a crucial, infinitesimal difference. For in the asymtotic distance that separates the original from its literal translation, the document from its handwritten transcription, lies that ontological threshold where, according to Benjamin, "pure language" may come into being.[65]

---

[65]Richard Sieburth, ***Benjamin the scrivener***, en ***Benjamin -Philosophy, Aesthetics, History***. p.29.
(...) el acto de copiar implica una repetición de lo mismo, una reduplicación de la identidad -pero una identidad que contiene en sí misma una diferencia crucial, infinitesimal. Porque en la distancia asintótica que separa al original de su traducción literal, al documento de su transcripción

Escapando al contexto, la cita se libera del dominio de esa autoridad subjetiva a la que supuestamente siempre está sujeto el lenguaje. No hay, en el ámbito de la cita, un sujeto del lenguaje, nadie se comunica ya a través de él, lo que dice el lenguaje ya no es lo que alguien ha querido decir; nadie habla ya a través de la lengua. Lugar preciso, éste, para recordar, para re-citar esa frase corta pero tremendamente intensa de "El origen del drama barroco alemán": "La verdad es la muerte de la intención". Cuando la intención muere, algo otro puede hablar en la lengua, y ese algo otro es la verdad de la lengua -la lengua de la verdad-, es decir, la lengua misma, la lengua pura, su pura manifestación.

> El método, que para el conocimiento es un camino que le permite alcanzar el objeto de la posesión (aunque sea a costa de engendrarlo en la conciencia), para la verdad consiste en la exposición de sí misma y, por tanto, es algo dado con ella en cuanto forma. Esta forma no pertenece a una correlación interior a la conciencia, como sucede con la metodología del conocimiento, sino a un ser.[66]

Pero la cita no es, como ya habrá podido intuirse, sólo celebración de un original rescatado de su mudez, sino también una especie de destrucción. Como reproducción del original, la cita pone en cuestión toda originalidad.

> But if the act of copying serves to redeem or raise the fallen language of the original into a new (Messianic) light, this *Aufhebung* also observes an opposite impulse -to cancel the original by mimesis, to erase it by repetition.[67]

---

manuscrita, se encuentra ese umbral ontológico donde, según Benjamin, "la lengua pura" puede llegar a ser. (La traducción es mía).

[66] Walter Benjamin, ***El origen del drama barroco alemán***. pp.11-12.

[67] Richard Sieburth, ***Benjamin the scrivener***. pp.29-30.

La copia vuelve insituable al original, lo desplaza en su repetición, hace impensable una originariedad entendida como comienzo. La copia del original es, por decirlo así, su desdoblamiento. En la repetición el original queda por siempre desplazado, y sólo puede entenderse como desplazamiento. Dicho más rigurosamente, no es la copia la que da lugar a la diferencia, sino la diferencia la que hace posible la copia. La copia, en lo que la distingue del original, delata la diferencia radical que da lugar al original mismo, acusa en el original y en el origen una diferencia -pone de manifiesto que la diferencia es el origen del origen. Únicamente una diferencia al interior del original mismo podría dar lugar a su reproducción, a su desdoblamiento. Lo que la cita reproduce -o más bien rescata- es lo que en el propio original ha sido olvidado, su propia diferencia. En otras palabras, lo que la copia, en su relación inolvidable con el original, pone en cuestión, es la continuidad y homogeneidad del tiempo, su linealidad -y, dicho sea de paso, con ello pone también en cuestión la supuesta solidez e identidad del ser.

> El origen se localiza en el flujo del devenir como un remolino que engulle en su ritmo el material relativo a la génesis. Lo originario no se da nunca a conocer en el modo de existencia bruto y manifiesto de lo fáctico, y su ritmo se revela solamente a un enfoque doble que lo reconoce como restauración, como rehabilitación, por un lado, y justamente debido a ello, como algo imperfecto y sin terminar por otro.[68]

Pero si bien el acto de copiar sirve para redimir o levantar e introducir al lenguaje caído del original en una nueva luz (mesiánica), esta *Aufhebung* también obedece a un impulso contrario -cancelar el original mediante la mímesis, borrarlo mediante la repetición. (La traducción es mía).

[68]Walter Benjamin, ***El origen del drama barroco alemán***. pp.28-29.

En otro sentido, la copia se debe, por cierto, al original, pero el original se debe en su originalidad a la copia. La cita, como advenimiento de un pasado que ha sido olvidado, acusa en el original un origen que está desde siempre diferido, un origen que en sí mismo puede entenderse como deseo: deseo de su propia consumación, deseo de asistir a su cita futura -cita en la que fugazmente habrá de recuperarse.

Me parece que ha llegado la hora de quitarle las comillas a la cita, la hora de descubrir lo que tiene de cita ese lenguaje que se anuncia en el texto de Benjamin. La cita ha de entenderse aquí no sólo como la descontextualización de los pasajes que se citan, que se reproducen en el contexto -marginal, por cierto- de un nuevo texto, sino también y primordialmente como un modo de concebir todo lenguaje humano.

Concebir la palabra como cita es reconocer en ella una duplicidad insuperable, entenderla a la vez como catástrofe y como salvación. Catástrofe, la de la caída, la de la fractura y diseminación de una lengua única, inmediata, medio de la comunicación del ser, comunicación inmediata del ser, nombre sin residuo de un ser sin residuo, sin reserva. La palabra caída, condenada a ser ruina de un pasado irremediablemente perdido, promesa de una plenitud futura inalcanzable.

Nada se comunica a través de la cita, la cita es pura comunicación, pura lengua, puro ser. Lugar minúsculo de una conjunción asombrosa, instante fugaz de una plenitud que ha de vivirse a la vez como pérdida y como promesa. Despojada violentamente de toda intención, la lengua habla, se revela. Ésta es la divinidad de la lengua humana, la divinidad de su límite, allí donde ya nada se dice a través de

ella, la lengua misma se dice plenamente, se dice en esa plenitud que es pura diferencia, se dice como pura comunicabilidad, se dice como lengua de Dios, como revelación.

VI

LA TRADUCCIÓN

Nuevamente, bajo el título, la pantalla vacía invitándome a escribir. Nuevamente el vértigo de querer y no poder decir, de decir inevitablemente y sin querer. ¿Pero decir desde dónde?... ¿decir para quién; para qué? Extraño juego éste de combinar letras, de suceder palabras. Pero ¿quién combina?, ¿quién provoca las sucesiones?, ¿quién escribe? La tentación es responder "yo", simplemente. Pero ¿no es ese "yo" que me dice, también una combinación de letras que me antecede? Yo queriendo decir, pero queriendo ya en el lenguaje, queriendo ya en palabras, siendo "yo" en la lengua, por ella, nunca antes que ella. Soy yo, por cierto, la que escribe, pero soy también, y con anterioridad, lo escrito. Soy, en este momento, la que combina letras y deja sucederse las palabras, y sin embargo no soy yo el fondo desde el cual ellas surgen, nuevas, recién creadas, intactas... no soy el origen de lo que escribo; todas las palabras me preceden, son lugar de incontables transformaciones de las que no he sido testigo y que ni siquiera puedo imaginar en su totalidad. Cada

palabra es un acontecimiento, una vida, una historia más antigua que la mía. Escribo, pero eso que escribo se escribe desde otro tiempo. Digo, pero mi decir está empapado de otro decir, no me pertenece, se me escapa y no puedo agotarlo ni controlarlo, como tampoco quien lee podrá hacerlo. No digo simplemente lo que quiero a través de las palabras; son más bien las palabras las que me dicen como deseo de decir.

> (...) la evidencia de que yo *estoy escribiendo* la vida (en mi mente, claro está) gracias a esas fórmulas heredadas de una escritura anterior; o, incluso, dicho con más precisión, que la vida es eso que aparece *ya* constituido como una escritura literaria: la escritura *naciente* es una escritura *pasada*.[69]

Sobre el horizonte de este juego de decires incontrolados, pende, y aguarda el tema de la traducción.

Pensar la traducción no es, como espero poner de manifiesto aquí, pensar una técnica derivada de la multiplicidad lingüística, sino más bien, pensar la estructura misma del lenguaje en general.

Frente a esto, y después del cuestionamiento que he planteado anteriormente respecto de la concepción del lenguaje como sistema de equivalencias, parece indispensable

preguntarse: ¿cómo ha de concebirse la tarea del traductor -si tal tarea es en verdad concebible- si el lenguaje no se entiende ya como herramienta a través de la cual el hombre puede decir, sin más, eso que quiere decir? Y, sin embargo, esta

[69] Roland Barthes, ***El estilo y su imagen***, en ***El susurro del lenguaje -Más allá de la palabra y la escritura***. p.157.

pregunta resulta ser del todo equívoca, pues, antes que nada, lo que aquí deberá ponerse de manifiesto es que no se trata de que una concepción no-convencional del lenguaje dé lugar a un concepto no-convencional de traducción, sino más bien de que la posibilidad misma de traducir, delata, irremediablemente, una fisura, un desencuentro, una deuda pendiente, en todo lenguaje y en todo ser. Pensar la traducción es descubrir el ser y el lenguaje como lugar del deseo. Y es por esto que pensar la traducción será fundamental para entender el sentido en que aquí se postula que la concepción benjaminiana del lenguaje sólo puede entenderse en relación la noción de experiencia, que sólo puede entenderse como una cierta experiencia. En otras palabras, lo que pretendo aquí no es discutir las implicancias que tiene la concepción benjaminiana de la lengua para el concepto de la traducción, sino más bien descubrir lo que la traducción dice acerca del lenguaje en general.

En primer lugar entonces, la pregunta que intentaré responder es, más bien: ¿Qué dice la traducción -su existencia como actividad- acerca del lenguaje en general?, o, dicho de otro modo: ¿Cómo ha de entenderse el lenguaje para que la traducción sea siquiera imaginable? El camino de esta respuesta pasa inevitablemente por "La tarea del traductor".

Babel

> Era la tierra toda de una sola lengua y de unas mismas palabras. (...) Bajó Yavé a ver la ciudad y la torre que estaban haciendo los hijos de los hombres, y se dijo: "He aquí un pueblo uno, pues tienen todos una lengua sola. Se han propuesto esto, y nada les impedirá llevarlo a cabo. Bajemos, pues, y confundamos su lengua, de modo que no se entiendan unos a otros". Y los dispersó de allí Yavé por toda la haz de la tierra, y así cesaron de edificar la ciudad. Por eso se llamó Babel, porque allí confundió Yavé la lengua de la tierra toda, y de allí los dispersó por la haz de toda la tierra.

Babel se llama toda la tierra y todos los lugares que habita el hombre. Babel es el nombre del exilio; y el exilio del hombre es irrevocable. Exilio de la lengua y exilio del ser: exilio del ser en la lengua. Ser es, como ya se ha dicho, ser en la lengua, pero la lengua del ser jamás le es propia. La lengua propia es, desde siempre, lengua perdida, diseminada.

Babel es el lugar de la confusión de la lenguas, el lugar de su fractura. Babel es entonces el lugar de la traducción, pues ¿no es acaso la multiplicidad y la diferencia entre las lenguas la que da lugar a la traducción? o, dicho de otro modo, ¿no es sólo a partir de la multiplicidad y diferencia lingüística que puede pensarse la traducción? Llevada un poco más lejos, esta pregunta puede decir: ¿Qué tipo de multiplicidad, qué tipo de diferencia entre las diversas lenguas es la que supone la traducción?

Para intentar dar respuesta a esta pregunta -y, en principio, con miras a descubrir si la traducción es realmente pensable a partir de la multiplicidad y la diferencia que postula la concepción convencional de la lengua-, quisiera retomar ciertas cosas que he dicho anteriormente respecto de tal concepción. En primer lugar, me parece importante volver a referirme a la relación que para la concepción convencional del lenguaje existe entre el nombre y la cosa nombrada. ¿Cómo le pone nombre el hombre a las cosas? Para ser consecuente con la idea del nombre como producto de una convención, habría que decir que el nombre que el hombre da a las cosas es casual; en otras palabras, que depende sólo de la voluntad humana de establecer un signo que, para efectos de la comunicación, pueda intercambiarse por la cosa misma. Pura espontaneidad; así podrían describirse los bautizos de la convención. Nada tiene, en verdad, que ver el nombre con la cosa nombrada, nada más que la intención y el acuerdo humano de capturarla, de decirla, sea como sea -pero que, por razones obvias, sea de común acuerdo. De eso que en "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre", Benjamin llama "receptividad", la concepción convencional del lenguaje no sabe prácticamente nada; digamos que la roza, débil y arbitrariamente en el ámbito de aquellos nombres que dice son "onomatopéyicos", es decir, semejantes en su sonido a aquello que

nombran. Y digo que la roza, puesto que la onomatopeya, como sea que se la conciba, nos sitúa necesariamente en un campo donde el vínculo entre el nombre y la cosa nombrada no depende sólo de la voluntad humana, sino que implica que la cosa se comunica con el hombre de cierta forma, y que el hombre la nombra de acuerdo con ese modo suyo de comunicarse. Pero digo también "débil y arbitrariamente", puesto que, aparentemente al menos, el único tipo de semejanza entre el nombre y la cosa nombrada que la concepción convencional del lenguaje parece percibir, o estar dispuesta a aceptar, es la de los sonidos, es decir, una semejanza puramente material o sensible. Lo curioso es que, aún en éste ámbito, declara que la elección de éste vínculo como fundamento del nombre es, cabalmente, cuestión de decisión humana, cuestión de capricho.[70] Ahora, de paso, sólo quisiera decir, en relación con esto, que la onomatopeya resulta ser, para la concepción convencional del lenguaje, una desviación tremendamente peligrosa. El peligro reside justamente en el hecho de que, una consideración más detenida del concepto de "onomatopeya", podría, fácilmente, poner al descubierto una inconsistencia profunda en la postulación del convencionalismo del lenguaje. Por ahora, sin embargo, es necesario evitar este desvío y volver a lo dicho antes de la onomatopeya.

Si no existe entre la cosa y su nombre una relación más que casual, entonces hay que suponer que lo que en verdad dice el nombre no puede, aunque sea eso lo que pretenda, ser la cosa -no puede ser el ser de la cosa (es vital recordar aquí que ser, en términos benjaminianos, es necesariamente "ser espiritual")-, pues ¿cómo

[70]¿A qué se debe, por ejemplo, el hecho de que un nombre, que en una lengua particular es onomatopéyico, no lo sea en otra?

podría decirse el ser de la cosa, en un nombre que se le ha asignado arbitrariamente?, ¿cómo podría decirse el ser de la cosa, en un nombre en cuya forma ella no tiene ninguna injerencia directa?. ¿Qué es entonces lo único que puede decir el nombre de las cosas, entendido convencionalmente?. Una primera respuesta dice: el nombre que el hombre da a las cosas sólo puede decir eso que el hombre ha decidido y acordado decir acerca de las cosas, su significado; y tal vez esto se clarifique si se comprende la relación que tal concepción establece entre el significado de una palabra y la "esencia" de la cosa a la cual la palabra se refiere. Entender el significado de una palabra -una palabra que nombra una cosa-, es tener en mente, cuando se la nombra o se la escucha, aquellas características que son esenciales al ser de esa cosa; en otras palabras, es equiparar el nombre de la cosa, con su esencia.

> Resulta pues, que lo significado por las palabras generales es una clase de cosas; y cada una de esas palabras significa eso, en cuanto que son signo de una idea abstracta que tenemos en la mente; y en la medida que las cosas existentes se conforman a esa idea, caen bajo aquel nombre, o, lo que es lo mismo, son de aquella clase. De donde resulta evidente que las esencias de las diversas clases, o de las (si gusta más la palabra latina) especies de cosas, no son sino esas ideas abstractas. Porque, como el tener la esencia de cualquier especie es aquello que hace que cualquier cosa sea de esa especie, y como la conformidad con la idea, a la cual se anexa el nombre, es lo que otorga el derecho a llevar ese nombre, el tener la esencia y el guardar esa conformidad tienen necesariamente que ser lo mismo, ya que el ser de cualquier especie y el tener derecho al nombre de la especie es una y la misma cosa; como por ejemplo, ser un hombre, o ser de la especie hombre, y tener el derecho al nombre de hombre es todo la misma cosa.[71]

[71] John Locke, ***Ensayo sobre el entendimiento humano***. p.404.

(...) la esencia puede tomarse por el ser de cualquier cosa, en razón de lo cual es lo que es. (...) esencia, en su denotación primaria, significa propiamente ser.[72]

Puesto de otro modo: si el nombre se entiende como contenedor, como el medio -donde "medio" dice más bien, un envoltorio- a través del cual un hombre comunica -entrega- algo a otros hombres, lo contenido no sería, como parece suponerse, el ser de la cosa, sino el "ser" que el hombre le *adjudica* a la cosa, su intención, entendida como ser de lo nombrado. Entender la diferencia a la que aquí me refiero implica entender la diferencia entre el nombre como expresión y, a la vez, como experiencia del ser, y el nombre como apropiación del ser. Esta diferencia remite inevitablemente a esa que presenta Benjamin en "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre", entre la comunicación de un "ser espiritual" y la de un "objeto".

Quien considera que el hombre comunica su ser espiritual a través de los nombres no puede sostener que es su ser espiritual lo que comunica, porque ello no acontece a través de los nombres de cosas, a través de las palabras con las que las cosas son designadas. Sólo puede sostener que el hombre comunica un objeto a otros hombres, porque ello ocurre mediante la palabra con la cual designo una cosa.[73]

Sin duda, Benjamin discute aquí la comunicación del ser espiritual del hombre a través del nombre, sin embargo, tal afirmación puede, fácilmente y sin ser desvirtuada, ampliarse y ayudarnos a entender la diferencia a la cual me refiero; puesto que, en último término, y de acuerdo con lo planteado por Benjamin a lo

[72]Ibid. pp.406-407.
[73]Walter Benjamin, ***Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres***. p.92.

largo de todo el texto, tal afirmación no dice sólo que el hombre no comunica su propio ser espiritual *a través* de los nombres que da a las cosas, sino también alude al hecho de que no es *a través* de los nombres de las cosas que el *ser espiritual* de éstas se comunica. Pienso que es éste el momento apropiado para comentar que la mención constante del "ser espiritual" que en Benjamin parece reemplazar al uso común de "ser", dista mucho de ser un capricho literario; funciona más bien como un radical alejamiento de las connotaciones que comúnmente se ha otorgado a esa palabra. Todo ser es en Benjamin "ser espiritual", y para decirlo brevemente, la "espiritualidad" del ser alude a su inapropiabilidad, a su inacotabilidad, en último término, a su ser como ser fisurado. La diferencia planteada se vuelve, con esto, abismal. El ser de las cosas es incontenible. Cuando el hombre se arroga el poder de contenerlo en el nombre que le da, lo que hace es más bien cosificarlo, objetivizarlo. En resumen, la diferencia que, en principio interesa destacar aquí, es la diferencia entre el ser, entendido como "ser espiritual", y el ser entendido como "objeto de la intención". La intención y el acuerdo de decir el ser, lo transforman en objeto, es decir, en algo pleno, idéntico a sí mismo, pura presencia; y hacen del nombre una plenitud enteramente equivalente a lo nombrado, un contenedor perfecto de un ser perfecto -es decir, de un objeto. De acuerdo con esto, entonces, el hombre se bastaría a sí mismo en su nombrar, sería un creador absoluto e independiente de nombres; los produciría, como quien acuña monedas para comprar lo que quiere, al ritmo y amparo de su pura voluntad y conveniencia. Pero no sólo esto puede concluirse, sino también que el hombre debe ser creador de los objetos que nombra, y si aquellos objetos son un ser, entonces el hombre es creador del ser de las cosas.

> (...) las palabras en su significación primaria o inmediata nada significan, salvo las ideas que están en la mente de quien las usa (...). Cuando un hombre le habla a otro es para que se le entienda; y la finalidad del habla es que aquellos sonidos, en cuanto señales, den a conocer sus ideas a quien las escucha.[74]
>
> (...) Y todo hombre tiene una tan inviolable libertad de hacer que las palabras signifiquen las ideas que mejor le parezcan, que nadie tiene el poder de lograr que otros tengan en sus mentes las mismas ideas que las que él tiene, cuando usa las mismas palabras que él usa.[75]

Una vez más se pone de manifiesto con esto la tremenda inconsistencia que se denunció ya en el capítulo tercero: o el hombre es creador de todas las cosas -y esto, por cierto, no es lo que la concepción convencional del lenguaje postula[76]- o es imposible que el hombre nombre cosas que están privadas de lenguaje, ya que si las cosas no expresaran de algún modo su existencia, el hombre no podría percibirlas ni tener ideas acerca de ellas.

Con todo esto, sin embargo, estoy aún muy lejos de dar respuesta a la pregunta formulada -¿es pensable la traducción a partir de la multiplicidad y diferencia entre las lenguas planteada por la concepción convencional del lenguaje?-; para hacerlo es indispensable preguntarse ahora por el tipo de relación que existe, según esta concepción, entre las diversas lenguas humanas; preguntarse por el sentido en que se dice que tales lenguas son diferentes unas de otras.

[74] John Locke, ***Ensayo sobre el entendimiento humano***. p.394.
[75] John Locke, ***Ensayo sobre el entendimiento humano***. p.397.
[76] "(...) ya que, según se ha probado, no tenemos nosotros ninguna idea en absoluto, sino las que originalmente nos vienen de los objetos sensibles externos, o las que sentimos dentro de nosotros mismos por interno funcionamiento de nuestros propios espíritus, y del cual tenemos para nosotros mismos interna conciencia". (***Ensayo sobre el entendimiento humano***. p.393).

En primer lugar, si, como hemos visto, se postula que las palabras de un idioma significan, sin más, eso que el hombre quiere, y ha acordado que signifiquen, entonces habría que decir que, idealmente al menos, el hombre dice plenamente a otros hombres, a través de las palabras, lo que quiere decir. De aquí a la explicación que habitualmente se da de la existencia de las diversas lenguas hay sólo un paso. Las distintas lenguas humanas son lenguas de diversas comunidades, y cada comunidad acuerda representar, a través de un nombre que arbitrariamente inventa, las cosas que quiere comunicar. Esto explica que existan diversas lenguas, y que las diversas lenguas tengan nombres diferentes para decir las mismas cosas. En "El estilo y su imagen", Barthes presenta una analogía que puede ayudar muchísimo a entender lo que aquí está en juego. Refiriéndose a la relación entre el "fondo" y la "forma" de un texto dice:

> (...) si bien hasta el presente se ha *visto* el texto con la apariencia de un fruto con hueso (un albaricoque, por ejemplo) cuya pulpa sería la forma y la almendra sería el fondo, hoy conviene verlo más con la apariencia de una cebolla, (...).[77]

Del mismo modo, podríamos decir aquí, que la concepción convencional del lenguaje entiende la diferencia entre los diversos nombres que en las diversas lenguas se da a una misma cosa, como podría entenderse la diferencia entre distintas pulpas que contienen en su interior un mismo cuesco. En otras palabras, los diversos nombres de las cosas en los distintos idiomas, son sólo diferentes en apariencia, puesto que esencialmente, todos dicen, todos contienen en su interior, lo mismo; todos quieren decir lo mismo, todos significan lo mismo -donde "querer decir",

[77]Roland Barthes, ***El estilo y su imagen***. p.158.

donde "significar" es justamente, apresar, contener la esencia de la cosa, como contiene la fruta su cuesco. El nombre es aquí el envoltorio en el que el significado está preso, el contenedor que permite transportarlo, que permite entregarlo a otro, comunicarlo. Al mismo tiempo, y como ya se ha mencionado, decir que el nombre contiene como un cuesco su significado -su esencia, su ser-, implica necesariamente afirmar que ese significado es algo pleno, presente a sí, idéntico a sí mismo, acabado, puesto que, de otro modo, no sería capturable. En este contexto, me parece que echar una mirada, aunque sólo sea superficialmente, a ese proyecto de lengua universal que se ha llamado "Esperanto", puede resultar muy interesante. Únicamente desde una concepción convencional del lenguaje pueden apreciarse las bondades de tal proyecto; y no sólo eso, sino que únicamente el convencionalismo podría concebir una lengua a través de la cual todos los hombres puedan comunicarse, y todas las cosas -dichas ya, por cierto, en otras lenguas- ser comunicadas. Sólo si se piensa que todas las lenguas humanas dicen ya lo mismo, y que "lo mismo" es plenamente "decible" en todos los idiomas, puede concebirse una lengua que enriquezca y facilite las relaciones humanas, reduciendo las aparentes diferencias a un solo fruto, a una sola pulpa. En otras palabras, sólo si se concibe que las diferencias entre las diversas lenguas son meramente aparentes, meramente cuestión de significantes -a la larga desechables, intercambiables-, puede pensarse -como solución a los problemas de entendimiento entre las diversas razas y culturas-, una lengua que traduzca, mediante significantes simples y accesibles a todos, eso que cada una de las diversas lenguas ha dicho *ya* a su manera.

En suma, la diferencia entre los distintos idiomas, planteada por la concepción convencional del lenguaje, es una diferencia que podríamos llamar aparente, una

diferencia a nivel de significantes, que deja intactos los significados. Volver a construir la torre de Babel, como proyecto único de todos los pueblos, como prueba de una unidad lingüística -de un acuerdo lingüístico universal-, es desde el punto de vista de esta concepción, una tarea no sólo pensable, sino además, en diversos sentidos, fomentable. Pensar que es posible abolir las diferencias, o más bien, que es posible intercambiarlas por una fuerza y unidad absolutas, es haber olvidado del todo, la caída babélica.

La traducción en su versión convencional

La traducción es, para la concepción burguesa de la lengua, un ejercicio técnico, derivado de, y anexo a las diversas lenguas ya existentes; posible gracias al carácter aparente de sus diferencias. En la línea de lo que aquí se quiere averiguar, es necesario preguntarse ahora si es posible sostener, de manera consistente, que el ejercicio de la traducción -como se lo entiende, claro, convencionalmente- se deriva del tipo de diferencias que la concepción convencional supone que existe entre las diversas lenguas.

Lo primero que aquí cabe recordar, es que, para el convencionalismo, la traducción es una actividad que se desarrolla exclusivamente en el terreno de las relaciones entre los diversos idiomas humanos. Ahora bien, en este terreno, y como se ha explicado hace poco, las relaciones se establecen a partir de la equivalencia:

por una parte, la equivalencia entre el nombre y lo nombrado, y por otra, la equivalencia entre los diversos nombres que las diversas lenguas asignan a una misma cosa. Aquí, sólo el hombre tiene la habilidad de comunicarse; el fin último del lenguaje que utiliza es el de comunicar -a sí mismo y a los demás- sus ideas sobre las cosas que lo rodean y los acontecimientos en los que, de una u otra forma, participa; Y eso que comunica, a través del lenguaje, es -efectivamente para sí mismo, idealmente para los demás-, exactamente -plenamente-, lo que quiere comunicar. Ahora bien, en relación a la traducción, esto dice -tomemos como ejemplo un obra escrita que quiere traducirse-, que la obra, en su idioma original, ha dicho plenamente *ya*, eso que su autor ha querido decir; que contiene ya en sí misma -mediando claro, la intención y la convención humana- todo su significado. En otras palabras, el original es plenamente sí mismo, es idéntico a sí mismo en su intención de decir algo, nada le falta para decir eso que el autor ha querido decir[78]; el original es, en sí, definitivo. ¿Qué tipo de relación es entonces la que existe entre el original y su traducción? Pues bien, si se afirma que el original dice ya lo que el autor ha querido decir, entonces el objetivo de la traducción debe ser reproducir, en otra lengua, y lo más exactamente posible, eso que el autor ha dicho ya en la suya. Idealmente, la traducción debería ser una copia perfecta del original. Paradójicamente, el modelo ideal de la traducción sería aquí el de una transcripción literal de la obra original; una copia perfecta sería ésa donde el fondo y la forma de la obra fueran exactamente iguales en el original y en la traducción. Como el propósito de la traducción, sin

[78]De acuerdo con esto, entender cabalmente una obra es entender exactamente lo que el autor ha querido decir a través de ella; es descubrir detrás de cada palabra y de cada frase, intacta, la intención de su autor -aquello que ella o él tenía en mente al momento de escribir lo que escribió.

embargo, es que pueda leerse la obra original, en *otra* lengua, es decir, que eso que el autor dijo en su lengua se diga también en la lengua a la cual se traduce, la tarea del traductor será reproducir con la mayor exactitud posible, la forma, y, sobre todo, el sentido del original.

> Esto es traducir, no definir, cuando cambiamos dos palabras de igual significación la una por la otra; lo cual, cuando una de ellas se entiende mejor que la otra, puede servir para descubrir qué idea está significada por la palabra desconocida (...).[79]

Ahora bien, en cuanto a la forma, habría que decir que, inevitablemente, su reproducción en la traducción no podrá más que ser analógica, es decir, no podrá más que imitar a distancia, la relación que en el original se ha establecido entre la forma y el sentido. Aún así, el convencionalismo sostiene que si bien es imposible que la forma del original y la de la traducción sean idénticas, el sentido del original es plenamente reproducible -es posible decir exactamente lo mismo, de maneras distintas. Ante todo, entonces, la traducción le debe fidelidad absoluta al sentido del original, pues, en último término, la razón de ser del original es la voluntad del autor de comunicar algo a otros -o a sí mismo-, de enviar -a otros o a sí mismo-, como en una botella, un mensaje particular; ese mensaje es el sentido de la obra, y el lenguaje es únicamente el medio -utilizado de modo más, o menos, atractivo- a través del cual el sentido puede ser comunicado... la botella en la cual el mensaje es transportado. Así entonces, el traductor debe, ante todo, descubrir el sentido detrás de la forma del original, para reproducirlo a través de su propia lengua. En relación con esto, puede resultar sumamente esclarecedor echar una mirada a ciertas afirmaciones de

[79] John Locke, ***Ensayo sobre el entendimiento humano***. p.413.

Benjamin en "La tarea del traductor" sobre el conflicto tradicional entre libertad y fidelidad en la traducción:

> La fidelidad y la libertad -libertad de la reproducción en su sentido literal y, a su servicio, la fidelidad respecto a la palabra- son los conceptos tradicionales que intervienen en toda discusión acerca de las traducciones. (...) A decir verdad, su empleo tradicional considera estos conceptos en discrepancia permanente. Porque, en realidad, ¿qué valor tiene la fidelidad para la reproducción del sentido? La fidelidad de la traducción de cada palabra aislada casi nunca puede reflejar por completo el sentido que tiene el original, (...).[80]

Dicho de otro modo, el traductor convencional se ve obligado -obligado por la propia concepción del lenguaje que sustenta su tarea- a traicionar la fidelidad a las palabras con miras a reproducir, a capturar, el sentido del original. Y no se trata de que las palabras que se utilizan en dos idiomas para nombrar lo mismo no sean equivalentes, sino más bien de que el sentido de la obra -aquello que el autor ha querido decir-, no está, en verdad, contenido en cada palabra aislada, sino en su combinación, en las frases que ha compuesto.

> Lo que quiero decir es desestabilizado por el modo en que lo digo (...).
> Esta disyunción se comprende mejor (...) en términos de la difícil relación entre la hermenéutica y la poética de la literatura. Al hacer hermenéutica tratas del significado de la obra, al hacer poética tratas de la estilística o de la descripción, del modo como una obra significa. (...) Las dos no son complementarias, en cierto modo son mutuamente excluyentes y esto es parte del problema que Benjamin expone, un problema puramente lingüístico.

[80] Walter Benjamin, ***La tarea del traductor***, en ***Ensayos escogidos***. p.84.

Él desarrolla una versión ampliada de este problema cuando habla de la disyunción entre la palabra y la frase, entre *Wort* y *Satz*.[81]

Comienzan ya en todo esto, a asomar ciertas inconsistencias profundas en el modo convencional de pensar tanto el lenguaje en general como la traducción. A esas inconsistencias, a la imposibilidad de pensar la traducción a partir de las diferencias lingüísticas presupuestas por la concepción convencional del lenguaje quisiera referirme ahora.

[81]Paul De Man, ***La tarea del traductor de Walter Benjamin***, en ***Resistencia a la teoría***. p.136.

Las inconsistencias

La primera de estas inconsistencias es esa que se ha mencionado ya reiteradas veces y que es vital no perder de vista: si se sostiene que las cosas no tienen lenguaje -y que por tanto no pueden comunicarse de ninguna manera con el hombre-, entonces es absurdo sostener que el hombre puede nombrarlas. En otras palabras, si se afirma que el hombre nombra las cosas -cosas que él no ha creado-, y que estos nombres se refieren de alguna manera al ser de las cosas, entonces tendría que afirmarse también que los nombres que les da no pueden ser únicamente producto de su voluntad. Desde ésta perspectiva, la ampliación del concepto tradicional de traducción resulta inevitable, puesto que si el nombre que el hombre da a las cosas no es mera espontaneidad, sino que es, necesariamente, lugar de una cierta receptivitad -manifestación del lenguaje de las cosas en el lenguaje de los hombres-, entonces cada nombre particular ha de concebirse ya como traducción.

En segundo lugar, respecto a la relación de las distintas lenguas humanas, si la diferencia entre las lenguas fuera aparente, si consistiera fundamentalmente en el modo que cada lengua utiliza para decir lo mismo, y eso "mismo" fuera dicho ya plenamente a través de cada lengua, entonces, en verdad, el ejercicio de la traducción sería impensable. Si ya se ha dicho plenamente lo que se tenía intención de decir, ¿cómo podría reproducirse, cómo podría volver a decirse eso que en sí mismo está ya acabado, eso que está ya completo, que es idéntico a sí mismo? Pues, como dije al hablar de la cita, es imposible pensar la reproducción de una plenitud; toda reproducción es en realidad un desdoblamiento de eso que dice reproducirse,

y únicamente aquello que no coincide absolutamente consigo mismo puede desdoblarse. En otras palabras: o las lenguas no dicen jamás plenamente lo que el hombre pretende que digan, o la multiplicidad de las lenguas y la traducción serían impensables. Puestas así las cosas, habría que decir que la diferencia entre las lenguas no puede ser una diferencia meramente formal; la posibilidad misma de la traducción delata una diferencia anterior y más radical, una diferencia al interior de cada lengua particular y al interior de cada ser nombrado, una diferencia que da lugar a la multiplicidad lingüística, y que hace pensable la traducción.

Para terminar, quisiera referirme brevemente a la afirmación de Paul de Man citada un poco más arriba: "Lo que quiero decir es desestabilizado por el modo en que lo digo". Si, como sostiene el convencionalismo, el hombre es el creador y dominador absoluto del lenguaje, si el lenguaje es el instrumento a través del cual decimos exactamente lo que queremos[82], entonces el hecho de que muchas veces -incluso cuando quien habla o escribe es también quien recibe el mensaje- eso que se ha querido decir es traicionado -se transforma y de golpe dice lo que no estaba presupuestado que dijera- por el modo en que se lo dice, no tendría explicación alguna. Únicamente si se entiende que eso que aquí se llama el "modo de decir" no es simplemente el medio *a través* del cual decimos lo que queremos, sino más bien el medio, particular e irreemplazable *en* el cual el ser de lo dicho, el ser de lo nombrado, se manifiesta como ser, puede entenderse este desbordamiento del

[82]Si la concepción burguesa de la lengua se sostiene, hay que decir que, al menos para quien habla, para quien escribe, lo dicho coincide exactamente con lo que se ha querido decir. La comunicación con los demás no puede, por cierto, apelar al mismo grado de exactitud, puesto que ésta depende no sólo de que quien habla sepa lo que quiere decir mediante las palabras que utiliza,

lenguaje, su transgresión constante de los límites que la intención cree imponerle. Y si el "modo de decir" hace que lo que se ha querido decir se tambalee, entonces, la traducción, entendida como reproducción de la intención, a través de otro "modo de decir", no podría, en su tarea, más que entregarse al azar, más que confiar en la suerte de una mínima coincidencia; en suma, no podría más que aceptar su propia imposibilidad, su propia derrota.

En el fondo, todo esto pone de manifiesto que la concepción de la traducción como ejercicio técnico, derivado de la multiplicidad lingüística entendida convencionalmente, es insostenible; que más bien la traducción es el modelo a partir del cual la lengua en general, en cuanto lengua caída, puede pensarse.

Babel: la lengua caída, la lengua del deseo

La imposibilidad de pensar la traducción a partir de la multiplicidad y diferencia lingüística postulada por la concepción convencional del lenguaje, nos obliga a reformular las preguntas con que se abrió este capítulo. Nos encontramos ahora frente a un concepto ampliado de traducción. Ésta no puede concebirse más como el proceso simple y técnico de intercambiar significantes, de decir lo mismo de otro modo. La traducción se anuncia ya, en el nombre -que es necesariamente receptivo y a la vez espontáneo- como estructura fundamental de la lengua. Esta

sino también de que el acuerdo entre el emisor del mensaje y sus receptores, respecto del significado de las palabras utilizadas, sea también, exacto.

ampliación echa nueva luz sobre el asunto de la diferencia y multiplicidad que la traducción tiene como supuesto, y, al mismo tiempo, echa por tierra la concepción de la traducción como sistema de equivalencias. La diversidad lingüística, de acuerdo con lo dicho, no se refiere puramente a la diferencia entre las distintas lenguas humanas, sino también y necesariamente, a la diferencia que existe entre la lengua material de las cosas, y la lengua nominal de los hombres. Así entonces, no puede afirmarse que la traducción sea el intercambio de un nombre por otro de otra lengua que diga lo mismo; la lengua de las cosas no es una lengua nominal; las cosas no se han nombrado ya a sí mismas; sólo en la lengua del hombre alcanzan su nombre las cosas. En otras palabras, la traducción -al menos en este campo- no puede ser una simple reproducción, sino que ha de entenderse más bien como una cierta transformación, como una especie de perfeccionamiento.

> La traducción es la transposición de una lengua a otra mediante una continuidad de transformaciones. La traducción rige espacios continuos de transformación y no abstractas regiones de igualdad y semejanza. La traducción de la lengua de las cosas a la de los hombres no es sólo traducción de lo mudo a lo sonoro, es la traducción de aquello que no tiene nombre al nombre. Es por lo tanto la traducción de una lengua imperfecta a una lengua más perfecta, y no puede menos que añadir algo, es decir, conocimiento.[83]

El nombre, como traducción, no equivale meramente a la cosa en su expresión material, sino que necesariamente agrega algo; nombrando las cosas, el hombre las

[83]Walter Benjamin, ***Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres***. p.98.

conoce, y las conoce porque en el nombre el ser de las cosas alcanza su máxima expresión.

Ahora bien, pareciera sin embargo, estarse delatando en todo esto, una tremenda inconsistencia; una objeción de Locke, que en su momento pasé por alto, apunta al problema que aquí parece estarse obviando:

> (...) no sin embargo porque hubiese alguna natural conexión entre sonidos particulares articulados y ciertas ideas, pues en ese caso no habría sino un solo lenguaje entre los hombres (...).[84]

Si La relación entre el nombre y la cosa[85] no es una relación meramente convencional, si existe entre ellos una relación "natural" -si existe entre el nombre y aquello que nombra una semejanza inmaterial-, ¿cómo explicar entonces la multiplicidad de las lenguas humanas?, ¿cómo explicar que los hombres nombren de manera diversa una misma cosa, si es que se postula que no la nombran arbitrariamente, sino de acuerdo a la forma en que la cosa se comunica con ellos? Pues bien, dar respuesta a estas interrogantes implica, precisamente, poner de manifiesto el carácter de la diferencia y multiplicidad lingüística que postula la concepción benjaminiana de la lengua.

Ante todo, lo que ha de reconocerse aquí es que la diferencia y la multiplicidad de las lenguas, en Benjamin, remiten inevitablemente a la caída, son manifestación

[84] John Locke, ***Ensayo sobre el entendimiento humano***. p.394.

[85] Otra cita de Locke ayudará a entender la relación que él sostiene existe entre las ideas y las cosas: "(...) según se ha probado, no tenemos nosotros ninguna idea en absoluto, sino las que originalmente nos vienen de los objetos sensibles externos, o las que sentimos dentro de nosotros mismos por interno funcionamiento de nuestros propios espíritus, y del cual tenemos para nosotros mismos interna conciencia" (***Ensayo sobre el entendimiento humano***. p.393).

patente de la lengua humana como lengua caída. La caída es lo que la concepción benjaminiana de la lengua no permite olvidar.

> La palabra muda de las cosas es tan infinitamente inferior a la palabra denominante del conocimiento del hombre como ésta lo es, a su vez, a la palabra creadora de Dios: esto constituye el fundamento de la pluralidad de las lenguas humanas. La lengua de las cosas puede pasar a la lengua del conocimiento y del nombre sólo en traducción: y tantas traducciones, tantas lenguas, apenas el hombre cae del estado paradisíaco en que conocía una sola lengua.[86]

Aceptar que la traducción no sólo es posible, sino que la lengua humana sólo tiene lugar como traducción, es aceptar, por una parte, que ninguna lengua humana dice jamás plenamente lo que pretende decir, y, por otra, que aquello que pretende decir -el ser de las cosas- no puede ser dicho plenamente, porque tampoco es un algo pleno. Pero vamos por parte.

La lengua humana jamás dice plenamente lo que pretende decir, y no lo dice, precisamente porque lo que media entre el nombre y la cosa nombrada es, humanamente, inevitablemente, la intención. Esta mediación es, como caída desde la lengua pura, efecto del juicio. La palabra que juzga, como ya lo hemos visto, hace de la lengua humana un medio para la adquisición de un conocimiento que escapa a la lengua -que en último término puede llamarse inexistente.

> En cuanto el hombre sale de la pura lengua del nombre, hace de la lengua un medio (para un conocimiento inadecuado al nombre) y por lo

[86]Walter Benjamin, ***Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres***. pp.98-99.

> tanto también -al menos en parte- una simple señal, lo cual tiene luego como consecuencia la pluralidad de las lenguas.[87]

Lo que, ante todo, me interesa no perder de vista aquí, es que la diferencia lingüística

que tiene lugar con el juicio es, primordialmente, la diferencia de la lengua respecto a sí misma -la diferencia de la lengua respecto del ser. Hacer de la lengua un medio para decir algo, para conocer algo, es arrancarla violentamente de un ámbito de pureza absoluta -una pureza que, en último término, sólo puede pensarse como la identidad perfecta de ser y nombre, de cosa y palabra. Dicho de otro modo: la distancia que se abre entre la lengua humana y las cosas es, al mismo tiempo, la distancia abierta entre la lengua y sí misma. Ésta es la diferencia que da lugar a la multiplicidad de las lenguas; cada lengua es fragmento de aquella lengua pura ahora quebrantada -concebida en su pureza sólo a partir de la fragmentación-, cada lengua es el lugar donde se ha instalado ya una cierta distancia. Precisamente porque ninguna lengua

humana es lengua plena, porque la lengua plena es ya fragmentación, pluralidad de lenguas, y cada lengua particular acusa desde siempre, en sí misma, una diferencia, puede pensarse la multiplicidad de las lenguas; y la diferencia ente ellas, ha de pensarse necesariamente como diferencia insuperable.

Esto por una parte -por parte de la lengua, si se quiere. Sin embargo, la diferencia entre las lenguas no apunta meramente a una diferencia en el modo de decir, sino también en eso que se dice en cada una de las lenguas particulares, es decir, en el ser. Cada lengua es única e irreemplazable. Si ser es, como se ha dicho

[87] Ibid. p.100.

ya, comunicarse, entonces es imposible postular que la caída de la lengua ha dejado, sin embargo, intacto al ser. La caída de la lengua es la caída del ser en la diferencia, su fisura; lo uno no puede pensarse sin lo otro pues el vínculo entre el ser y la lengua es indisoluble; la distancia que los separa y liga a la vez, sólo puede pensarse desde la caída, como caída.

> Dado que los hombres habían ofendido la pureza del nombre [en el juicio], bastaba sólo que se cumpliese el apartamiento de aquella contemplación de las cosas mediante la cual la lengua de éstas pasa al hombre, para que les fuese quitada a los hombres la base común del ya quebrantado espíritu lingüístico. Los signos deben confundirse donde las cosas se complican. Al sometimiento de la lengua a la charla sigue el sometimiento de las cosas a la locura casi como una consecuencia inevitable. En esta separación respecto de las cosas, que era la esclavitud, surgió el plano de la torre de Babel y con él la confusión de las lenguas.[88]

Ahora bien, ¿cómo entender la caída del ser y de la lengua en la diferencia, a la luz de lo que he afirmado en el capítulo III acerca de la identidad del ser y de la lengua ("En su centro, es decir, en el nombre, lenguaje y ser se identifican")? ¿Cómo ha de entenderse la identidad entre ser y lenguaje si se ha postulado que tanto la lengua como el ser están, desde siempre, atravesados por la diferencia? Pues bien, digamos para comenzar, que tal identidad sólo puede entenderse bajo la forma del deseo. En el nombre, ser y lenguaje se identifican como deseo, como llamada -recuérdese aquí lo que en "La caída" se citó como la ley esencial de la lengua. El nombre llama al ser nombrado, es deseo de la comparecencia plena del ser nombrado en el nombre. Y ser es ser llamado, deseo de completarse, de manifestarse

[88]Walter Benjamin, ***Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres***. pp.100-101.

plenamente en el nombre. Podría parecer, sin embargo, que con todo esto no se ha hecho más que reafirmar lo que se pretendía criticar a la concepción convencional del lenguaje. ¿No se ha dicho acaso que, de la concepción convencional de la lengua, se desprende inevitablemente la conclusión de que lo dicho en el nombre no es propiamente el ser de la cosa, sino más bien la intención de decir el ser, la intención concebida como ser de la cosa nombrada? ¿No equivale esto acaso, a decir que el nombre es deseo de decir el ser, que lo que se manifiesta en el nombre no es el ser de la cosa sino el deseo del hombre de decirlo? A mi modo de ver, la respuesta a estas preguntas es categóricamente negativa. Ante todo, hay que tener presente aquí, que el nombre que el hombre da a las cosas, benjaminianamente entendido, no es jamás producto de su pura voluntad. El hombre nombra las cosas de acuerdo a la forma en que ellas se comunican con él. Es decir, el nombre que el hombre le da a las cosas sí es lugar del deseo, pero no del deseo de decir lo que se quiere a través del nombre, sino de que eso que se nombra, eso que se comunica con el hombre, se manifieste -más allá de todo control-, como lo que es, en el nombre. Aquí el nombre es llamada y a la vez, necesariamente, escucha; espontaneidad y a la vez, receptividad. Aquí el nombre no dictamina, no asigna, no dice -no afirma- sin más el ser de las cosas, sino que se constituye en relación a otro lenguaje también anhelante: el lenguaje de las cosas. Las cosas reclaman un nombre, y lo reclaman precisamente por estar inconclusas, por estar en sí mismas, fisuradas, por no ser ya plenamente sí mismas. En el nombre el ser de las cosas y el ser del hombre se dicen plenamente como deseo de ser -como deseo de decir plenamente.

Desde otro ángulo, podemos decir entonces que el "significado" es el costo de la caída, su efecto inevitable. El significado es la distancia -el tiempo- que media entre la lengua y el ser. Pero tal significado no puede entenderse, al modo convencional, como "lo dicho" a través del nombre, sino que ha de entenderse más bien como aquello inalcanzable, inapropiable, que se dice en cada lengua -en el nombre- como inapropiable, como inalcanzable, como aquello que cada lengua quiere decir en el nombre pero nunca logra decir plenamente, aquello a lo cual cada lengua, en el nombre, no puede más que aludir.

La traducción, he dicho, supone una diferencia, una fisura tanto al interior de la lengua como al interior del ser; esta diferencia es, al mismo tiempo, la distancia abierta entre la lengua y el ser. La inevitable apelación de la lengua humana a un significado, es, por decirlo así, la marca de tal diferencia. Pues bien, me parece necesario ahora seguir el trazo de los múltiples círculos que se han dibujado en la argumentación, pero esta vez en sentido contrario; es decir, examinar cómo debe entenderse la traducción -en el ámbito de las lenguas humanas- a partir de las diferencias que aquí se han puesto de manifiesto. Si ninguna lengua humana particular dice plenamente lo que dice, sino que más bien llama y aguarda la manifestación de lo nombrado en el nombre, entonces ¿qué es lo que el traductor puede y debe traducir? ¿cuál es la tarea del traductor y la razón de ser de la traducción?

La traducción en su otra versión

> (...) ninguna traducción sería posible si su aspiración suprema fuera la semejanza con el original.[89]

A la luz de la concepción tradicional de la traducción, esta afirmación no puede más que parecer completamente absurda. ¿A qué otra cosa, si no es a ser lo más parecida posible al original, podría aspirar la traducción? ¿Cuál otro podría ser su objetivo? En la respuesta a estas preguntas se manifestará, sin lugar a dudas, la diferencia radical que existe entre la concepción tradicional y la concepción benjaminiana de la traducción.

Comencemos por concentrarnos, con Benjamin, en el ejemplo de una obra literaria que ha de traducirse. Si, como lo hemos visto ya en relación al lenguaje en

[89]Walter Benjamin, ***La tarea del traductor***. p.77.

general, la razón -y posibilidad- primera de ser de la obra original, "no es la comunicación ni la afirmación"[90] de algún contenido extra lingüístico; es decir, si el original no es el medio -en último término, desechable- a través del cual se quiere y se puede decir algo que escapa al ámbito del lenguaje mismo, entonces, en primer lugar, una traducción que aspire a decir lo mismo que el original supuestamente ha dicho, es totalmente insostenible, pues nada se ha dicho ya a través del original. Si la relación entre el original y la traducción no es una relación de semejanza, ¿en qué consiste entonces esta relación? ¿Qué sentido tiene la traducción? Volvamos a retomar la idea planteada por Benjamin, sobre las diversas lenguas humanas como fragmentos de una lengua pura.

> Como sucede cuando se pretende volver a juntar los fragmentos de una vasija rota que deben adaptarse en los menores detalles aunque no sea obligada su exactitud, así también es preferible que la traducción, en vez de identificarse con el sentido del original, reconstituya hasta en los menores detalles el pensamiento de aquél en su propio idioma, para que ambos, del mismo modo que los trozos de la vasija, puedan reconocerse como fragmentos de un lenguaje superior. Por esta razón, la traducción, en su propósito de comunicar algo, debe prescindir en gran parte del sentido, y el original ya sólo le es indispensable en la medida en que haya liberado al traductor y a su obra del esfuerzo y de la disciplina del comunicante.[91]

Y esto se relaciona directamente con lo siguiente:

[90]Ibid. p.77.
[91]Walter Benjamin, ***La tarea del traductor***. p.85.

> La misión del traductor es rescatar ese lenguaje puro confinado en el idioma extranjero, para el idioma propio, y liberar el lenguaje preso en la obra al nacer la adaptación.[92]

Como ya lo vimos, la pugna entre libertad y fidelidad, remite precisamente al asunto que aquí se presenta. Únicamente la fidelidad, es decir, la traducción literal, puede rescatar eso que en el original es más que comunicación, más que mera intención. El objetivo del buen traductor no es reproducir el sentido acabado y muerto que, bajo la arrogancia de una cierta mirada, comunica el original, sino más bien, dejar al descubierto la vida que late, incontenible e incontrolable, en él. La semejanza en el sentido no puede más que ser la semejanza entre un objeto muerto y otro, es decir, la semejanza a algo que no es esencial a la obra.

> Ahora bien, lo que hay en una obra literaria -y hasta el mal traductor reconoce que es lo esencial- ¿no es lo que se considera en general como intangible, secreto, "poético"?[93]

Es precisamente eso "intangible", "secreto", "poético", en el original lo que la traducción debe poner al descubierto. Y aún más, puede decirse que sólo la traducción es capaz de hacer estallar y manifestarse en el original, esa vida que en él, hasta el momento de su traducción adecuada, permanece oculta. Es, a mi modo de ver, en este sentido que debe entenderse la siguiente afirmación de Benjamin:

> El problema de la traducibilidad de una obra tiene una doble significación. Puede significar en primer término que entre el conjunto de sus lectores la obra encuentre un traductor adecuado. Y puede significar también -con

[92] Ibid. p.86.
[93] Ibid. p.77.

> mayor propiedad- que la obra, en su esencia, consiente una traducción y, por consiguiente, la exige, de acuerdo con la significación de su forma.[94]

El original no sólo consiente una traducción, sino que, de acuerdo con su propia imperfección, de acuerdo con su propio deseo de alcanzar el lenguaje puro, de ser lenguaje puro, la exige.

> La vida del original alcanza en ellas [las traducciones] su expansión póstuma más vasta y siempre renovada.[95]

Precisamente porque el original es deseo de decir plenamente, y jamás una plenitud dicha, precisamente por ser fragmento -pedazo de una plenitud diseminada-, no puede nunca, por sí solo, poner de manifiesto el carácter particular de esta plenitud. Visto aisladamente, el original, dictamina su propia muerte, se presenta como algo acabado y cerrado sobre sí mismo, como algo preso entre los límites de una cierta intención; únicamente la traducción pone al descubierto la inestabilidad radical que lo atraviesa, la perpetua transformación a la que su ser como deseo está inevitablemente sujeto, su vida, es decir, su espera.

> Tanto la crítica como la traducción están atrapadas en el gesto que Benjamin llama irónico, un gesto que desequilibra la estabilidad del original dándole una forma definitiva, canónica en la traducción o en la teorización. De un modo curioso, la traducción canoniza su propia versión más de lo que lo era el original. Que el original no era puramente canónico resulta claro desde el momento en que exige traducción; no puede ser definitivo ya que puede ser traducido. (...) La traducción canoniza, congela un original y muestra en él una movilidad, una

[94]Walter Benjamin, ***La tarea del traductor***. p.78.
[95]Ibid. p.79.

> inestabilidad que al principio no se notaba. El acto de la lectura crítica, teórica, (...) -por medio de la cual la obra original no es imitada o reproducida sino hasta cierto punto puesta en movimiento y descanonizada, cuestionada de un modo que desautoriza su pretensión de autoridad canónica- es similar al que lleva a cabo el traductor.[96]

Únicamente la traducción pone al descubierto la muerte del original como original y descubre en él la fisura a través de la cual otra lengua -la lengua que escapa a la intención, la lengua de la verdad, o, la verdad de la lengua- se manifiesta.

> (...) si existe una lengua de la verdad, en la cual los misterios definitivos que todo pensamiento se esfuerza por descifrar se hallan recogidos tácitamente y sin violencias, entonces el lenguaje de la verdad es el auténtico lenguaje. Y justamente este lenguaje, en cuya intención y en cuya descripción se encuentra la única perfección a que pueda aspirar el filósofo, permanece latente en el fondo de la traducción.[97]

> En ella se exalta el original hasta una altura del lenguaje que, en cierto modo, podríamos calificar de superior y pura, en la que, como es natural, no se puede vivir eternamente, ya que no todas las partes que constituyen su forma pueden ni con mucho llegar a ella, pero la señalan por lo menos con una insistencia admirable, como si esa región fuese el ámbito predestinado e inaccesible donde se realiza la reconciliación y la perfección de las lenguas. No alcanza tal altura en su totalidad, pero tal altura está relacionada con lo que en la traducción es más que comunicación.[98]

La traducción -que por decirlo así, ha de ser fiel a la lengua en lugar de al sentido-, pone de manifiesto la íntima relación que existe entre los idiomas, pero la descubre no como una relación de semejanza -de equivalencia- sino más bien como

[96]Paul De Man, ***La tarea del traductor de Walter Benjamin***. p.128.
[97]Walter Benjamin, ***La tarea del traductor***. p.84.
[98]Ibid. p.82.

complementariedad. Cada lengua es, en su deseo de alcanzar el lenguaje puro, apelación a todas las otras lenguas, llamada de eso que en cada lengua particular es insustituible e irreemplazable, de eso que en cada lengua, tomada aisladamente, se revela como falta.

> Todo el parentesco suprahistórico de dos idiomas se funda más bien en el hecho de que ninguno de ellos por separado, sin la totalidad de ambos, puede satisfacer recíprocamente sus intenciones, es decir el propósito de llegar al lenguaje puro.[99]

Poner al descubierto la singularidad, pero a la vez, la imperfección de los idiomas, es la tarea de la traducción. La traducción descubre la fuerza y a la vez la debilidad de cada lengua particular; sólo este descubrimiento... únicamente el reconocimiento de la débil fuerza de que dispone la lengua humana puede dar lugar a la experiencia de esa otra lengua -no-humana si se quiere- que se anuncia en cada lengua particular, más allá de toda intención.

Para concluir, y a modo de resumen, habría que decir que lo que, ante todo, se ha puesto de manifiesto aquí, es que pensar la traducción es necesariamente pensar la caída -caída del ser y caída de la lengua-, pensar la lengua humana como lengua caída, como fractura. La lengua humana es manifestación de la distancia que separa al ser de sí mismo; esta distancia es el deseo; la lengua es el lugar del deseo, lugar de la caída. No hay para el hombre un fuera de la lengua, la lengua no puede por tanto ser instrumento de comunicación humana. La lengua es el lugar -el único lugar- del ser, el lugar del deseo, el lugar de una cierta experiencia -esa que la traducción pone de manifiesto: la experiencia del ser como distancia, como llamada,

[99] Walter Benjamin, ***La tarea del traductor***. p.81.

como espera, como fragmento; la experiencia de ser siempre e inevitablemente en versión a algo otro, a algo que no es nunca uno mismo.

VII

LA MUERTE

Somos pecadores no sólo por haber probado del árbol de la ciencia, sino también por no haber probado aún del árbol de la vida.[100]

[100]Franz Kafka, ***Consideraciones acerca del pecado el dolor la esperanza y el camino verdadero***. p.29.

"Lo grande" y "lo importante" siempre llaman la atención -en realidad no la llaman, la dirigen. Al modo de esos amantes que dicen "no tener ojos más que para ella", bien podríamos decir nosotros que "no tenemos ojos más que para "lo grande", ni atención más que para "lo importante"". Y, a fin y a principio de cuentas, es grande e importante lo que ha vencido en este terreno de dominios en el que tan cómodamente nos hemos instalado -o nos hemos dejado instalar. Dominar es tomarse la palabra, apropiársela, manejarla no sólo para decir lo que se quiere, sino también para silenciar a lo otro -donde "lo otro" no dice únicamente el otro que habla o que quisiera hablar, sino también eso otro que habla en la lengua, como lengua, eso que tiene lugar más allá (o más acá) de cualquier intención. Lógica de la importancia ésta que declara su "estado de guerra" a mansalva, que instaura su regimiento de poderes aquí y en la quebrada del ají. Lógica de guerra ésta que permite aceptar las barbaridades más grandes en nombre de la necesidad -la de vencer. Pero ésta, a pesar de su mercantilismo -o precisamente debido a él- no es lógica de deudas: el precio ha de pagarlo siempre lo pequeño, lo que se ha quitado del camino, lo que se ha descartado, lo que se ha olvidado a causa de su "insignificancia".

Lógica de la victoria perpetua, del progreso sin reverso, ésta que significa, así sin más -sin menos-... central de controles, oficina de pesos y medidas: aquí se decreta lo que significa y lo que no significa, aquí se le otorga a cada significado, según tamaño y peso, una palabra que le corresponda exactamente, convencionalmente; así entonces, según decreto, cada palabra se vuelve intercambiable por un significado, cada significado intercambiable por una palabra -con la salvedad claro, de aquello cuyo escaso valor haga inviable toda equiparación. Tal es el poder que se significa a sí mismo, se dice constantemente a sí

mismo en el estado de su importancia; él es lo significante y, sin lugar a dudas, lo significado, puesto que es siempre dueño de sí mismo -y de lo demás-... significa siempre y sin residuos lo que quiere significar.

"Olvido de la propia precariedad", "olvido de la muerte", podría llamarse a este delirio de grandeza, a esta fascinación por lo grande... olvido de la impropiedad -inapropiabilidad- del ser y de la lengua. Dicho de otro modo, lo grande no es más que imagen de una totalidad acabada; y tal imagen sólo se sostiene a distancia. Guardar férreamente esta distancia es la consigna del poder, ya que, del mismo modo en que, por ejemplo, al acercarnos a un cuadro hasta perder de vista la imagen, lo descubrimos como juego de múltiples trazos, de incontables manchas diseminadas, así también cada acercamiento inevitablemente revela que el todo aparente no es en sí mismo más que fragmentación y fisura. Lo que se olvida en la imagen de la totalidad acabada, de la grandeza, es la finitud, el límite que distingue a cada cosa y a cada ser de sí mismo.

> (...) el mar está en su bahía terso como un espejo; los bosques suben como masas inmóviles, mudas, hasta la cumbre de las montañas; allá arriba, desmoronadas ruinas de castillos, tal y como ya lo estaban hace siglos; el cielo brilla sin nubes en un eterno azul. Así lo quiere el soñador. Que ese mar se alza y se hunde en miles, pero que miles de olas; que los bosques se estremecen a cada instante desde las raíces hasta la última hoja; que en las piedras de los castillos en ruinas imperan derrumbamientos y grietas constantes; que en el cielo, antes de que se formen nubes, hierven gases en luchas invisibles; todo esto tiene que olvidarlo para entregarse a las imágenes. En ellas tiene reposo, eternidad.[101]

Únicamente a partir de este olvido puede desecharse lo pequeño como fragmento sin importancia. Olvidar la caducidad es olvidar la pequeñez de lo grande, la debilidad de toda fuerza humana. La muerte obliga a pensar al ser-mortal como fragmento, como diseminación, como quiebre. Aquello que debe morir es aquello que sólo puede ser-en-suspenso, que sólo puede ser-en-versión a su fin, aquello que ha de considerarse desde siempre y para siempre como inacabado, como pendiente. El ser-mortal es entonces el ser que espera, por así decirlo, la consumación de su ser, el ser que aguarda aquello que le es radicalmente ajeno, pero cuya alteridad constituye en la espera que él mismo es, lo más "propio" de sí mismo, es decir, su no poder ser sí mismo más que en versión a algo otro.

La concepción burguesa de la lengua, concepción de la lengua como aparato de significación convencional, como mero instrumento de comunicación -instrumento de la intención-, se delata entonces como la concepción de un ser que se declara a sí mismo como un "fuera de juego", como el dueño del juego de las significaciones -y con ello en el fondo como dueño de su propia muerte; el ser es para él un "fuera del lenguaje", intacto, idéntico a sí mismo, presente a sí mismo en sí mismo. Asimismo, y paradójicamente, el lenguaje es también aquí un ser idéntico a sí, sólido, es decir, desde el punto de vista de la lengua, un ser fuera de la lengua, pero dependiente en su ser de la intención humana; precisamente porque para la concepción convencional del lenguaje ser y lenguaje son realidades plenas, presentes a sí, no fisuradas, pueden ser, en el ámbito de la significación, intercambiables, equivalentes. Es aquí donde aflora la relevancia política y teológica

[101] Walter Benjamin, ***La lejanía de las imágenes***, en ***Discursos interrumpidos I***. p.152.

de la concepción benjaminiana de la lengua. Lo que se juega en la teoría lingüística no es meramente una concepción del lenguaje, sino que con ella inevitablemente se pone en juego una concepción del ser, una concepción del poder, del tiempo y de la historia.

Si ser es ser llamado, entonces este ser sólo puede entenderse a partir de la llamada -en la llamada-, en la lengua; sólo puede asumirse con "propiedad" en la lengua, como fisura, como caída, como fragmento, como deseo. Y es sólo este reconocimiento el que hace pensable la redención, el rescate de lo singular de lo fragmentado como valor pleno en su alteridad. Así entonces, no se trataría de devaluar lo grande, de subvertir el criterio de la importancia -importancia histórica, política, ontológica, etc.-, para llevar al poder a aquello que el poder ha oprimido y acallado, sino más bien de comprender que eso que se ha oprimido, que se ha descartado como precio necesario de la victoria, puede ser rescatado únicamente fuera de la esfera del poder y la dominación, fuera de la esfera de las apropiaciones, en un ámbito que es apertura, acercamiento y escucha -no como escucha el cazador los movimientos de su presa y se le acerca, sino como escucha y se acerca quien es llamado a quien lo llama. Importa comprender que no puede haber algo así como una redención de lo grande, ni de lo importante, puesto que lo grande y lo importante son sólo imágenes; únicamente lo singular -y lo singular es inconmensurablemente pequeño- puede ser redimido, rescatado; y puede serlo, precisamente porque en lo singular se reconoce la fisura por donde algo otro puede hacer su entrada: esa alteridad que en un instante fugaz e inmanejable se revela en lo singular como la conjunción asombrosa de todos los tiempos y de todos los seres.

> Breaking with the sweeping, imperial overviews of traditional historicism, Benjamin will therefore focus on the infinitesimal, the overlooked, the transitory, in order "to detect the crystal of the total event in the analysis of the small, discrete moment". If read with sufficient attention, any such moment could reveal itself to be "a muscle strong enough to contract the whole of historical time" into an apocalyptic Now (*Jetztzeit), providing "the strait gate through which the Messiah might enter".*[102]

La traducción y la cita permiten pensar la lengua benjaminianamente, justamente porque las dos, entendidas como las entiende Benjamin, hablan de descontextualización, de límites, de fragmentación e inapropiabilidad; las dos hablan de la lengua humana como lengua de remisiones, como lengua del exilio y del deseo, hablan de una pérdida y a la vez de una promesa, de una catástrofe y al mismo tiempo de una redención; hablan en suma, de un filo, de un borde, de un espacio y un tiempo limítrofes, interruptores, y de ese espacio y ese tiempo como el espacio y el tiempo de la lengua y del ser.

> No existe el tener, existe solamente el ser: ese ser que aspira hasta el último aliento, hasta la sofocación.[103]

---

[102]Richard Sieburth, ***Benjamin the scrivener***. p.14.
Rompiendo con las dogmáticas e imperiales visiones del historicismo tradicional, Benjamin se concentrará, por tanto, en lo infinitesimal, lo que se ha pasado por alto, lo transitorio, "para detectar el cristal del evento total en el análisis del momento pequeño, discreto". Si es leído con suficiente atención, cualquier momento de este tipo podría revelarse como "un músculo lo suficientemente fuerte como para contraer la totalidad del tiempo histórico" en un Ahora (*Jetztzeit*) apocalíptico, proporcionando la "puerta por donde el Mesías podría hacer su entrada". (La traducción es mía).
[103]Franz Kafka, ***Consideraciones acerca del pecado el dolor la esperanza y el camino verdadero***. p.25.

En el pecado, en su ley, la lengua humana está desde siempre arrancada de su contexto, o habría que decir más bien, es siempre un fuera-de-contexto. Lengua del ser en el exilio, del ser que es, por decirlo así, deseo de ser.

> La expulsión del paraíso es, en su parte esencial un hecho de siempre. Quiero decir que la expulsión del paraíso es, sí definitiva, que la vida en el mundo es inevitable, pero que la eternidad del hecho (o por decirlo en términos temporales: la eterna repetición del hecho) hace posible no sólo el poder permanecer para siempre en el paraíso, sino el quedarnos efectivamente, y siempre, se sepa o no se sepa en esta tierra.[104]

El hombre es desde siempre, un ser caído y su lengua es la lengua de un ser caído -por decirlo con Benjamin en términos bíblicos, un ser expulsado del paraíso de la lengua, un ser de lengua fragmentada y diseminada. Ahora bien, este "desde siempre" no ha de tomarse a la ligera -algo de esto se ha dicho ya: "el pecado original es el acto de nacimiento de la palabra *humana*". Ya me he referido, en el contexto de la caída, a la lengua humana y al ser humano, sin embargo, es indispensable entender que, del mismo modo, sólo a partir de la caída pueden concebirse el "paraíso" y la "lengua paradisíaca" (lengua inmediatamente creadora de Dios, e inmediatamente conocedora del hombre -que en verdad en ese estado no puede llamarse "hombre"). El nacimiento de la palabra humana es al mismo tiempo el nacimiento del "paraíso" y de la lengua paradisíaca, ya que ambos sólo pueden entenderse como "aquello que se ha perdido", y el hombre sólo es hombre, y la

[104] Ibid. p.27.

lengua humana sólo es lengua humana debido a esa pérdida.[105] De aquí la imposibilidad de entender el ser y a la lengua -divinos o humanos- en términos de una linealidad temporal, en términos de identidad y homogeneidad. El paraíso lingüístico -paraíso de la identidad de ser y lenguaje sin residuo sin remisión- no es un antes que retornará algún día, después de la historia humana, en plena presencia -no es esa presencia la que ha de rescatarse-, sino un ahora inmanejable -porque no depende de una voluntad- que interrumpe y transforma de pronto y fugazmente la apariencia de la homogeneidad temporal, de la identidad del ser, y revela eso otro -ese otro tiempo, esa otra lengua- que desde siempre late en el corazón de "lo mismo". Así entonces, el hombre -y con él también todas las cosas- es desde siempre un ser-en-el-exilio, y únicamente como ser-en-el-exilio puede tener acceso al paraíso perdido, a la lengua perdida pues tanto la lengua plena como el paraíso son esa pérdida. Ser en el exilio es ser en el borde, en el filo de la diferencia, es ser siempre en versión, en relación, a algo que no es uno mismo.

> Es un libre e indudable ciudadano de la tierra, porque está unido a una cadena suficientemente larga para permitirle alcanzar cualquier lugar terrestre, pero no tanto como para que algo pueda arrastrarlo más allá de los límites de la tierra. Pero es, al mismo tiempo, también un libre e indudable ciudadano del cielo, porque está unido también a una análoga cadena celeste. Ahora bien, si quiere descender a la tierra, lo estrangula el collar del cielo, si quiere ascender al cielo, lo estrangula el collar de la tierra. Sin embargo, tiene a su disposición todas las posibilidades, y lo siente.[106]

[105]La caída babélica no es sólo -según me parece puede desprenderse del texto de Benjamin- fractura y diseminación de una lengua y un ser originarios, sino también, astillamiento de un tiempo, de un presente-pleno originario.
[106]Franz Kafka, ***Consideraciones acerca del pecado el dolor la esperanza y el camino verdadero***. p.68.

VIII

PRENSA Y EXPERIENCIA

> Sabíamos muy bien lo que era experiencia: los mayores se la habían pasado siempre a los más jóvenes. En términos breves, con la autoridad de la edad, en proverbios; prolijamente, con locuacidad, en historias; a veces como una narración de países extraños, junto a la chimenea, ante hijos y nietos. ¿Pero dónde ha quedado todo eso? ¿Quién encuentra hoy gentes capaces de narrar como es debido? ¿Acaso dicen hoy los moribundos palabras perdurables que se transmiten como un anillo de generación en generación? ¿A quién le sirve hoy de ayuda un proverbio? ¿Quién intentará habérselas con la juventud apoyándose en la experiencia?[107]

Dije al comienzo que lo que me interesaba poner de manifiesto era que la concepción benjaminiana de la lengua es inseparable de la noción de experiencia, que la lengua, en último término, sólo podía entenderse como una cierta experiencia. Todo lo dicho hasta aquí, apunta en esa dirección. La diferencia, la constante remisión a algo otro que sí mismo que se da a la vez en el ser y en la lengua, en tanto el ser y la lengua se revelan como escisión, como fractura, como deseo, no puede ser dicha, ni puesta de manifiesto por un lenguaje entendido como instrumento de comunicación, como modo de decir lo que se quiere decir. La diferencia no es jamás objeto de la intención ni de la comunicación; la diferencia no es objeto, no puede apresarse ni manipularse, no puede transmitirse como tradicionalmente creemos transmiten los significantes sus significados.

La concepción de un lenguaje cuya máxima aspiración es la transparencia lingüística, el decir exactamente lo que se quiere -como si el lenguaje fuera una

ventana limpia -olvidable- a través de la cual pudiéramos hacer llegar a los otros lo que queremos hacerles llegar (y eso que queremos hacerles llegar fuera un algo pleno, idéntico a sí mismo)-, es una concepción para la cual la diferencia solo puede manifestarse como subversión. Dicho de otro modo, todo lenguaje es juego de diferencias, sin embargo, la "consistencia" teórica -y práctica, por supuesto- de la concepción convencional depende de la habilidad con que se logre desterrar del campo de la lengua y del ser -al menos en apariencia- toda diferencia, para poder convertirlo así en instrumento para decir lo mismo, para decir la identidad del ser a través de una lengua que es también igual a sí misma. Pero la diferencia no es un "algo" que pueda ser dicho -ni expulsado-, sino, en cierto sentido, el decir mismo, el juego de remisiones que se da entre la lengua y el ser, y que por cierto, no es ni lengua ni ser.[108] Dicho de otro modo, la diferencia no es un ser, sino aquello que da lugar a y que se manifiesta como diferencia en ese juego de remisiones que son el ser y la lengua. Sólo así puede entenderse esa última frase de Benjamin en "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre":

> Toda lengua superior es traducción de la inferior, hasta que se despliega, en la última claridad, la palabra de Dios, que es la unidad de este movimiento lingüístico.[109]

---

[107]Walter Benjamin, ***Experiencia y pobreza***, en ***Discursos interrumpidos I***. p.167.
[108]No se trata -y éste es el peligro de querer decir la diferencia- de pensar la diferencia como ser, como un ser entre otros -de entre todos el más grande, el más importante- ni de instaurar un reino y un poder de la diferencia como se han instaurado los reinos y poderes de la identidad.
[109]Walter Benjamin, ***Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres***. p.103.

La palabra de Dios no existe, no se dice más allá de la lengua humana como otra lengua, como otra palabra, sino que ha de entenderse más bien como el acontecimiento mismo de la lengua -y del ser-, como el "tener lugar" del movimiento lingüístico en su totalidad. La palabra de Dios no es otra palabra, sino palabra de lo otro; no es otra lengua, sino lengua de lo otro, lengua de la lengua.

Pero ¿dónde intento llegar con esto? Pues justamente a hacer ver (intención y transparencia... condena inevitable ésta, especialmente en eso que se llama filosofía, de tener que "querer decir algo") que la lengua de la pura expresión, ese lugar y ese tiempo donde el ser es su lengua porque es pura expresión, está siempre más acá o más allá, de cualquier intención. En otras palabras, que sólo donde muere la intención nace la lengua, que sólo donde muere la intención habla la lengua como lengua. Se trata entonces de una lengua que no es instrumento dominable, que no es manejable... de una lengua que es el lugar y el tiempo de una experiencia, que puede únicamente vivirse como experiencia. Dicho de otro modo: la muerte de la intención da lugar a la experiencia, o, digamos también: la muerte de la intención *es* la experiencia. Sin lugar a dudas, todas estas afirmaciones aluden a un concepto particular de experiencia. Por lo pronto, podemos decir que tal concepto es inseparable de aquello que en la lengua es más que comunicación de contenidos, inseparable de la distancia que separa al ser y a la lengua de sí mismos, inseparable de esa diferencia. Existe, sin embargo, una concepción de la experiencia que no concuerda para nada con la que aquí he propuesto; se trata de una experiencia vivida, por así decirlo, a resguardo del lenguaje; una experiencia para la cual el

lenguaje no es otra cosa que el medio a través del cual ella puede, como contenido, ser comunicada a otros.

Ahora bien, la prensa -y, por razones prácticas, cuando hable de la prensa me referiré en particular al periódico-, en su intención de comunicar "noticias", es una de las manifestaciones más patentes y cotidianas de un lenguaje instrumentalizado. Mostrar que sus intenciones, que su uso del lenguaje, veda todo acceso a la experiencia verdadera, que transforma y empobrece el concepto mismo de experiencia, es el objetivo de este último capítulo.

La noticia

> Para Proust, depende del azar la circunstancia de que el individuo conquiste una imagen de sí mismo o se adueñe de su propia experiencia. Depender del azar en tal cuestión no resulta en modo alguno natural. Los intereses interiores del hombre no tienen por naturaleza ese carácter irremediablemente privado, sino que lo adquieren únicamente cuando disminuye, debido a los hechos externos, la posibilidad de que sean incorporados a su experiencia. El periódico es uno de los tantos signos de esta disminución. Si la prensa se propusiese proceder de tal forma que el lector pudiera apropiarse de sus informaciones como partes de su experiencia, no alcanzaría de ninguna forma su objetivo. Pero su objetivo es justamente lo opuesto, y lo alcanza. Su propósito consiste en excluir rigurosamente los acontecimientos del ámbito en el cual podrían obrar sobre la experiencia del lector. Los principios de la información periodística (novedad, brevedad, inteligibilidad y, sobre todo, la falta de toda conexión entre las noticias aisladas) contribuyen a dicho defecto tanto como la compaginación y el estilo lingüístico.[110]

Mantenerse informado parece ser hoy una especie de necesidad para el ciudadano "educado". Bastan unos cuantos días de aislamiento -sin acceso a noticiarios ni a periódicos- para que nos dejemos invadir por una callada pero persistente incomodidad, para que un extraño sentimiento de culpa se deje caer sobre nosotros. No me parece que esto se deba simplemente a que hoy, además del tiempo, también la información valga su peso en oro. Este desasosiego tiene, a mi modo de ver, un alcance más amplio, y desde cierto punto de vista, bastante más interesante. Es como si, de pronto, y casi sin darnos cuenta, hubiésemos sido

expulsados del curso de la historia, como si, súbitamente, la historia hubiese comenzado a desarrollarse a nuestras espaldas.

> Ha sido mérito de los calendarios haber unido el reconocimiento de la calidad a la medición de la cantidad, en cuanto dejan en blanco, por así decirlo, en los días de fiesta, los espacios del recuerdo. El hombre que pierde la capacidad de tener experiencias se siente excluido del calendario. El ciudadano conoce esta sensación los días domingo.[111]

¿No será el contacto con la información periodística, una especie de antídoto contra esta sensación? ¿No será para evitar sentirse expulsados del calendario y del paso de la historia, que tantos ciudadanos consagran hoy devotamente sus mañanas dominicales a la lectura del periódico?

Sentir que lo importante, que lo que tiene relevancia histórica, ocurre siempre fuera del "espacio propio", parece ser un signo característico de nuestra época. Y aquí alguien podría suspirar y dar gracias por la invención de la prensa, pues es ella la que fielmente nos vincula a ese mundo de acontecimientos relevantes de los que de otro modo no participaríamos. Pero ¿se trata verdaderamente de que lo importante, lo digno de mencionarse, ocurre sólo en el ámbito de "lo público"? ¿No será más bien que hemos perdido la capacidad de relacionarnos con "lo propio" de manera auténtica? ¿No será más bien que, como explica Benjamin, hemos perdido "la capacidad de tener experiencias"? El "espacio propio" parece hoy estar vacío. Nadie "tiene ya fácilmente algo "de sí para contar" al prójimo".[112]

---

[110]Walter Benjamin, ***Sobre algunos temas en Baudelaire***, en ***Ensayos escogidos***. pp.9-10.
[111]Walter Benjamin, ***Sobre algunos temas en Baudelaire***. p.23.
[112]Ibid. p.10.

Tal vez todo esto podría llevar a pensar que, inevitablemente, también la experiencia se ha trasladado al ámbito público; que lo que hoy pasa a formar parte de la experiencia individual es justamente aquello que tiene "relevancia histórica"[113] , aquello que parece digno de contarse. Éste es precisamente el empobrecimiento del concepto de experiencia con el que ha colaborado la prensa. Ella reduce la experiencia a un caudal de información que vamos acumulando de manera consciente en el recuerdo, y del cual podemos echar mano en cualquier momento. Este empobrecimiento corresponde a "una sociedad en la que el ejercicio se atrofia"[114]; y este ejercicio -digámoslo aquí, aunque sólo sea crípticamente- es, en último término, el ejercicio de la receptividad.

Ahora bien, lo que pretendo mostrar aquí, es que la estructura del "acontecimiento público" con que nos mantiene en contacto la prensa, se opone de modo radical a la estructura de la experiencia -de la experiencia como la presenta Benjamin, y como la entiendo yo en relación a su concepción del lenguaje. Para ello analizaré cómo, en manos de la prensa, tales acontecimientos se transforman en objetos de información, con lo cual toda posibilidad de que el lector los incorpore a su propia experiencia queda excluida. Quisiera, al mismo tiempo, poner de manifiesto que esta exclusión y que el concepto mismo de "acontecimiento" como objeto de información, se deben en gran medida, a la concepción del lenguaje sobre la que se sostiene la prensa, y a la concepción de la temporalidad que va inevitablemente ligada a ella.

[113]Cuando digo “relevancia histórica” me refiero a eso que a ojos de la concepción tradicional de la historia parece relevante.
[114]Walter Benjamin, ***Sobre algunos temas en Baudelaire***. p.34.

La noticia en el periódico pretende reproducir, a través del lenguaje, aquello que se ha hecho notar, aquello que ha llamado la atención -o debería más bien decir, aquello en b que la atención se ha fijado-, lo importante, lo novedoso. El lenguaje es el medio a través del cual la noticia es comunicada al público. La noticia es el contenido de la comunicación, pero la comunicación misma, el lenguaje a través del cual lo ocurrido se comunica, tiene que permanecer callado, transparente, olvidado, para que el *en-sí* de lo sucedido, pueda ser visto *tal como fue*, por todo aquél que no estuvo ahí para presenciarlo. La relación que la prensa establece entre el acontecimiento y el lenguaje es entonces idéntica a la que convencionalmente se supone existe entre el nombre y la cosa nombrada. En base a esto apela entonces a la "objetividad"; y eso que conocemos como "estilo periodístico", es, supuestamente, su manifestación más clara. La idea es que todas las noticias se lean como si fueran escritas por la misma mano -idealmente, la mano de un Dios omnisciente. Debe resultarle obvio al lector que el acontecimiento es, y siempre será el mismo, sin importar quien lo comunique -esto, por supesto, si quienes lo comunican han sido entrenados en el arte de la observación y comunicación objetiva. La mismidad del acontecimiento es lo que la noticia parece reproducir. Para ello, hay que suponer, ante todo, que el acontecimiento es idéntico a sí mismo, que es un *algo* acabado, entero, independiente de cualquier mirada particular que lo enfrente, independiente de su comunicación. Digamos entonces que, desde el punto de vista de la prensa, el acontecimiento es un hecho. En términos temporales, esto quiere decir que el acontecimiento comunicado forma parte de un pasado absoluto, cerrado sobre sí mismo, agotado e imperturbable; un pasado que el presente puede traer a colación plenamente, es decir, tal cual fue. La única relación

que, por lo tanto, puede establecerse con él es la de pertenencia; sólo apropiándonoslo entramos en contacto con él. Esta apropiación es la que la prensa lleva a cabo al transformar el acontecimiento en objeto de información. Y ésta es también, la única relación que con la información puede establecer el lector... si le parece importante, la agrega al caudal de informaciones que ya ha acumulado. El lector se enfrenta a lo sucedido como algo que ha sucedido a distancia[115] , como algo que, a pesar de su importancia histórica, no le incumbe más que tangencialmente -le incumbe verdaderamente, sólo en la medida en que puede verse afectado por sus consecuencias- algo que reconoce como importante en-sí, pero que no tiene, por lo general, repercusión sobre su propia vida. El lector se acerca imaginariamente a los lugares y los hechos mencionados; guardando la distancia que su indiferencia le impone, los compadece, los aplaude o los maldice, hace sus cálculos si es necesario, y se dedica luego a lo suyo; la noticia queda siempre fuera del campo de la experiencia -y no sólo de la suya, sino fuera del campo de toda experiencia.

Es necesario comenzar a diferenciar ya, de modo más preciso, y en relación con la cuestión del lenguaje y la temporalidad, la acumulación de información de lo que aquí ha de entenderse como experiencia. Para ello, un par de citas de "Sobre algunos temas en Baudelaire" resultan ser claves.

[115]Curiosamente, se trata aquí de una distancia que resulta ser completamente franqueable, una distancia que, como el hilo de una caña de pescar, se lanza o se recoge a voluntad. No importa cuán lejos hayan ocurrido las cosas, esa lejanía no tiene, en el fondo, nada que ver con el en-sí del acontecimiento. Hoy, gracias a la prensa podemos decir: “Esto ha ocurrido en la China”, con la misma seguridad con que decimos: “Esto ha ocurrido en la esquina de mi casa” -sólo que, en términos históricos -no personales-, la China suele parecer mucho más importante.

> En efecto, la experiencia es un hecho de tradición, tanto en la vida privada como en la colectiva. La experiencia no consiste principalmente en acontecimientos fijados con exactitud en el recuerdo, sino más bien en datos acumulados, a menudo en forma inconsciente, que afluyen a la memoria.[116]

> La rígida exclusión de la información respecto al campo de la experiencia depende asimismo del hecho de que la información no entra en la "tradición".[117]

Comencemos por referirnos a la diferencia entre eso que Benjamin describe como "acontecimientos fijados con exactitud en el recuerdo" y los "datos acumulados, a menudo en forma inconsciente, que afluyen a la memoria". La primera descripción coincide perfectamente

con eso que aquí he llamado "acumulación de información". El hecho de que sepamos cuándo y cómo ocurrió algo, o que recordemos ese saber, no quiere, en ningún caso, decir que lo ocurrido haya pasado a formar parte de nuestra experiencia. Por el contrario, será precisamente la experiencia la que pondrá en tela de juicio la aparente inmutabilidad de ese "cuando" y ese "como". La experiencia no consiste en una serie de recuerdos precisos e inmutables, sino más bien en la *rememoración* de "datos" que muchas veces, en su momento, pasaron inadvertidos. Claro que decir "en su momento" resulta bastante problemático, pues "su momento" es en realidad el momento de una conjunción temporal. El modelo de la cita puede ayudarnos a entender esta conjunción. La afluencia de esos datos a la memoria, es,

[116]Walter Benjamin, ***Sobre algunos temas en Baudelaire***. p.8.
[117]Ibid. p.10.

por así decirlo, la cita del pasado; pero no de un pasado "tal cual fue", sino más bien de un pasado que alcanza, en el presente, una especie de débil consumación. En otras palabras, no es la plenitud de los hechos lo que se rememora y lo que forma parte de nuestra experiencia, sino aquello que en el pasado ha quedado pendiente, ha pasado inadvertido y que cobra -en el presente- vida en la memoria; aquello que de pronto retorna, pero retorna a mostrarnos la cara oculta de lo obvio, la cara inadvertida de los acontecimientos.

> Pasábamos horas siguiendo la aguja de la cual colgaba perezoso un hilo gordo de lana. Sin decirlo, cada uno se ponía a coser y embastar platos de cartón, limpiaplumas, fundas, bordando flores de acuerdo con los dibujos. Y mientras el papel se abría a la aguja con un ligero crujido, yo caía de vez en cuando en la tentación de enamorarme del enrejado del envés, el cual se volvía cada vez más enredado, en tanto que la parte del haz iba aproximándome a la meta.[118]

La tradición se refiere, sin duda, a una cierta continuidad, pero también, a la vez, a una especie de interrupción. Se trata, por decirlo de algún modo, de una continuidad que sólo se vuelve patente en el instante interruptor que es la rememoración. De pronto, lo que se vuelve consciente es lo que la continuidad ha ido tejiendo subrepticiamente. La experiencia es un hecho de tradición, pero la tradición no ha de entenderse como una serie de preceptos que se entregan -como si hubiesen sido anotados claramente en un libro- de generación a generación, sino más bien como aquello que se ha ido escribiendo entre las líneas y que aflora, de pronto, en un instante de reconocimiento, como lo relevante, como lo que ha dejado huellas.

---

[118]Walter Benjamin, ***Infancia en Berlin hacia 1900***. pp.116-117.

La información periodística excluye de sí toda experiencia, precisamente porque escapa al ámbito de la tradición. No hace más que entregar -como en bandeja- el en-sí (siempre uno y el mismo) de lo sucedido; y su selección apela ante todo, a la novedad.

> La novedad es una cualidad independiente del valor de uso de la mercadería. Es el origen de la apariencia, inevitable en las imágenes que produce el inconsciente colectivo. Es la quintaesencia misma de la falsa consciencia cuyo agente infatigable es la moda.[119]

No existe en el periódico, conexión alguna entre las diferentes noticias que leemos. Junto a la descripción de un partido de fútbol, fácilmente podemos encontrar la de una masacre. Cambiamos de tema con una facilidad abismante -y logramos hacerlo, justamente porque lo que leemos no pasa de ser un *tema* para nosotros. En este sentido, la lectura del periódico tiene, a mi modo de ver, la misma estructura que Benjamin descubre en el juego de azar y en el trabajo mecanizado:

> Cada intervención en la máquina está tan herméticamente separada de aquella que la ha precedido como un *coup* de la partida de azar del *coup* inmediatamente precedente. Y la esclavitud del asalariado hace en cierta forma *pendant* a la del jugador. El trabajo de ambos está igualmente libre de contenido.[120]

> El juego rechaza los órdenes de la experiencia.[121]

> El hecho de comenzar siempre de nuevo es la idea regulativa del juego (como del trabajo asalariado).[122]

---

[119]Walter Benjamin, ***París capital del siglo XIX***, en ***Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos***. p.135.
[120]Walter Benjamin, ***Sobre algunos temas en Baudelaire***. p.27.
[121]Ibid. p.28.
[122]Ibid. p.28.

Del mismo modo, también el lector de noticias comienza, con cada noticia que lee, siempre de nuevo y desde el principio. El juego de azar, el trabajo mecanizado y la información periodística rechazan los órdenes de la experiencia puesto que clausuran todo acceso a la lejanía temporal -todo acceso a la tradición-; nos condenan a un presente que reproduce con exactitud y sin residuos un pasado siempre igual; nos expulsan de esa distancia que es el deseo -el pasado como deseo de una consumación que jamás tiene lugar; el presente como manifestación del deseo de un pasado que no ha alcanzado su plenitud. La experiencia nada tiene que ver con la aparición y conservación intacta de lo "nuevo", sino más bien con la "transformación" de lo antiguo. "Yo, en cambio, no pensaba conservar lo nuevo, sino renovar lo antiguo".[123]

> El deseo, en cambio, pertenece a los órdenes de la experiencia. "Lo que se desea de jóvenes, se tiene en abundancia de viejos", dice Goethe. Cuanto antes se formula en la vida un deseo tanto más grandes son sus perspectivas de cumplirse. Cuanto más lejos en el tiempo se halla un deseo tanto más puede esperarse su realización. Pero lo que lleva lejos en el tiempo es la experiencia, que lo llena y articula. Por ello el deseo realizado es la corona reservada a la experiencia.[124]

Nada hay ni en la escritura ni en la lectura del periódico que se asemeje remotamente al deseo. Hay por el contrario, la intención de decir exactamente lo que ha ocurrido, de reproducirlo fielmente a través de las palabras; hay la suposición de haberlo dicho, de haberlo reproducido; hay también, en la lectura medio mecanizada de las noticias, la avidez por informarse, por saberse -aunque sea sólo

[123]Walter Benjamin, ***Infancia en Berlín hacia 1900***. p.105.

remotamente mediante la acumulación de información- partícipe de la masa incesante de acontecimientos que luego habrá de conocerse como "historia". Pero de lejanía, de espera, de inapropiabilidad, de tradición, de deseo y experiencia, no hay ni la mas remota huella. Todo lo ocurrido tiene lugar a distancia de la distancia, a distancia del deseo que permite comprender la historia no como una serie de hechos consumados que se dejan atrás como las hojas muertas de cada otoño, sino como una espera, como el instante que precede a toda consumación.

> El momento decisivo de la evolución humana está siempre en transcurso. Por eso tienen razón aquellos movimientos espirituales revolucionarios que declaran insignificante todo lo anterior, ya que, efectivamente, no ha sucedido nada todavía.[125]

> El Mesías llegará sólo cuando no haga falta, llegará sólo un día después de su propia llegada, no llegará el último día, si no en el ultimísimo.[126]

> Sólo el Mesías mismo consuma todo suceder histórico, y en el sentido precisamente de crear, redimir, consumar su relación para con lo mesiánico. Esto es, que nada histórico puede pretender referirse a lo mesiánico por sí mismo. El reino de Dios no es el telos de la dynamis histórica; no puede ser propuesto aquél como meta de ésta. Visto históricamente no es meta, sino final. Por eso el orden de lo profano no debe edificarse sobre la idea del Reino Divino (...).[127]

> El orden de lo profano tiene que erigirse sobre la idea de felicidad.[128]

---

[124] Walter Benjamin, ***Sobre algunos temas en Baudelaire***. pp.27-28.
[125] Franz Kafka, ***Consideraciones acerca del pecado el dolor la esperanza y el camino verdadero***. p.55.
[126] Ibid. p.65.
[127] Walter Benjamin, ***Fragmento Teológico-Político***, en ***Discursos Interrumpidos I***. p.193.
[128] Ibid. p.193.

> (...) la imagen de felicidad que albergamos se halla enteramente teñida por el tiempo en que de una vez por todas nos ha relegado el decurso de nuestra existencia. La felicidad que podría despertar nuestra envidia existe sólo en el aire que hemos respirado, entre los hombres con los que hubiésemos podido hablar, entre las mujeres que hubiesen podido entregársenos.[129]

Y aquí comienza a descubrirse ya el modo en que todo esto se relaciona con el lenguaje, el sentido en que experiencia e información se relacionan, de manera ineludible, a dos concepciones de lenguaje que se excluyen entre sí.

> Existe una especie de competencia histórica entre las diversas formas de comunicación. En la sustitución del antiguo relato por la información y de la información por la "sensación" se refleja la atrofia progresiva de la experiencia. Todas estas formas se separan, a su turno, de la narración, que es una de las formas más antiguas de comunicación. La narración no pretende, como la información, comunicar el puro en-sí de lo acaecido, sino que lo encarna en la vida del relator para proporcionar a quienes escuchan lo acaecido como experiencia. Así en lo narrado queda el signo del narrador, como la huella de la mano del alfarero sobre la vasija de arcilla.[130]

La lengua es el lugar de la experiencia -no el medio a través del cual ésta se comunica-, el lugar del deseo y la rememoración. No hay experiencia fuera de la lengua. No existen los hechos consumados en el orden de la experiencia, lo que hay es un presente que tiene lugar como cita
de un pasado pendiente; ese lugar es la lengua: lugar de manifestación del ser espiritual que en ella se comunica, no instrumento a través del cual se dice lo acabado. Si los acontecimientos fueran -como postula la información- idénticos a sí

[129]Walter Benjamin, ***Tesis de filosofía de la historia***. p.178.

mismos, no podrían ser dichos. Claro que, desde el punto de vista de la información, tales hechos sólo son comunicables como hechos porque en relación a la experiencia, todos son idénticos entre sí, es decir, carentes de contenido. En último término, la información es la erradicación de una verdad: la verdad de nuestra situación, la verdad de la espera que somos, de la espera que es la historia humana.

Finalmente, quisiera referirme, aunque sea sólo brevemente, al concepto de "aura". El problema de la experiencia sólo puede entenderse en profundidad al relacionarlo con este concepto.

Benjamin relaciona la cuestión del aura principalmente a la obra artística, y su desmoronamiento, a la aparición de la reproducción técnica de la obra de arte. Me parece, sin embargo, que el concepto de aura, y el de su decadencia, se relaciona también de modo directo con otros fenómenos. Tal concepto ayudará a entender aquí eso que en los acontecimientos escapa a toda apropiación, a cualquier reproducción. Comencemos por lo siguiente:

> ¿Pero qué es propiamente el aura? Una trama muy particular de espacio y tiempo: irrepetible aparición de una lejanía, por cerca que esta pueda estar. (...) Hacer las cosas *más próximas* a nosotros mismos, *acercarlas* más bien a las masas, es una inclinación actual tan apasionada como la de superar lo irrepetible en cualquier coyuntura por medio de su reproducción. Día a día cobra una vigencia más irrecusable la necesidad de adueñarse del objeto en la proximidad más cercana, en la imagen o más bien en la copia.[131]

---

[130]Walter Benjamin, ***Sobre algunos temas en Baudelaire***. p.10.
[131]Walter Benjamin, ***Pequeña historia de la fotografía***, en ***Discursos interrumpidos I***. p.75.

Acercar las cosas -y esto puede decir también: acercar los acontecimientos- a nosotros mismos, superar lo irrepetible mediante la reproducción y adueñarse del objeto, es precisamente lo que hace la prensa al comunicar sus noticias. Acerca cualquier acontecimiento -incluso el más distante- y lo entrega como objeto reproducible a las masas de lectores. "Esto es lo que ha sucedido", declara la prensa, y no es necesario haber estado allí para acceder a ese conocimiento. ¿Pero qué es lo que tal acercamiento pasa por alto? Pues bien, lo que ignora es precisamente una distancia, una distancia que tiene, por así decirlo, dos caras: una, es la que separa al observador de lo observado -sin importar la cercanía física en que tenga lugar el acontecimiento-; esa distancia es infranqueable e impide cualquier apropiación, cualquier manipulación del acontecimiento como objeto de información. Pero esta distancia va ligada necesariamente a otra, más difícil, si se quiere, de asumir, a saber, aquella que separa a todo acontecimiento, a todo ser, de sí mismo, "una trama muy particular de espacio y tiempo". Esta distancia se relaciona de manera directa con el hecho de que nada histórico -ni el ser ni la lengua- puede por sí mismo y en sí mismo alcanzar su plenitud. La lengua es llamada, invocación, alusión; sólo *es* en versión al ser que invoca. Por otra parte, tampoco el ser es un algo pleno, un en-sí; el ser *es* lo llamado a ser, es decir, *es* sólo en versión a la llamada, *es* sólo en versión a la lengua en que se dice como ser-llamado. Esta constante e inevitable remisión del ser a la lengua y de la lengua al ser es lo que da lugar a la historia. Nada humano, nada histórico *es* plenamente.

Esta falta de plenitud es lo que da lugar al tiempo, lo que hace del presente una cita del pasado, pero no de un pasado tal-cual-fue, sino de un pasado que

aguarda desde siempre, su consumación, un pasado que desaparece en el instante mismo en que el presente lo reconoce, un pasado que es siempre un "ya no".

> La verdadera imagen del pasado transcurre rápidamente. Al pasado sólo puede retenérsele en cuanto imagen que relampaguea, para nunca más ser vista, en el instante de su cognoscibilidad.[132]

Éste es el instante del reconocimiento de la lejanía insuperable que separa a todo acontecimiento y a todo ser de sí mismo; ese instante es irrepetible, irreproducible. Comunicar un acontecimiento como si estuviera clausurado, como si fuera un paquete muerto -y en su muerte, eterno-, es anularlo como acontecimiento, es ignorar la lejanía que hace del acontecimiento un acontecimiento. Nada en el lenguaje de la prensa, en su modo de "comunicar", da cuenta de esta lejanía, de la diferencia que da lugar al acontecer; y no lo hace precisamente porque esta distancia es lo que el acontecimiento tiene de inapropiable, de inaccesible... "lo esencialmente lejano es inaccesible (...)"[133]. El aquí y ahora de cada acontecimiento -un aquí y ahora que es la manifestación irrepetible de una lejanía (la lejanía del ser a sí mismo), un aquí y ahora que es deseo de ser, que es llamada, y a la vez, respuesta a otra llamada- eso es lo que la información pasa por alto. Esta manifestación es el aura.

> La experiencia del aura reposa por lo tanto sobre la transferencia de una reacción normal en la sociedad humana a la relación de lo inanimado o de la naturaleza con el hombre. Quien es mirado o se cree mirado levanta

[132]Walter Benjamin, ***Tesis de filosofía de la historia***. p.180.
[133]Walter Benjamin, ***Sobre algunos temas en Baudelaire***. p.36.

> los ojos. Advertir el aura de una cosa significa dotarla de la capacidad de mirar.[134]

Esto comienza a sonar como un eco de aquello que en el nombre no era meramente espontaneidad, sino también y obligatoriamente, receptividad. El nombre que el hombre le da a las cosas depende de la forma en que las cosas se comunican con él. Y ahora me arriesgaría a decir que, advertir la existencia de esta comunicación -que inevitablemente desemboca en el nombre como traducción- es advertir el aura de la cosa, es dotarla de la capacidad de alzar la mirada y llamarnos. Y llevando el asunto un poco más lejos, diría que el encuentro de esas miradas -que son también llamadas- es la lengua humana.

La prensa destruye el aura de todo lo que toca, les niega a los acontecimientos la capacidad de alzar la mirada -de manifestar su lejanía-, los reproduce como cosa muerta. Esto es lo que la desaloja -y nos desaloja- del ámbito de la experiencia, pues es precisamente al alzar la mirada, al llamarnos, al interrumpir la aparente continuidad y homogeneidad del tiempo y de la intención, que las cosas y los acontecimientos pasan a formar parte de nuestra experiencia... una experiencia que es la interrupción de nuestra propia voz, de nuestra propia escritura, la manifestación en ella de otra voz, de otra escritura, de algo que no somos nosotros.

Al pretender comunicar el en-sí de lo ocurrido, la prensa declara, secretamente por cierto, haber comunicado lo incomunicable, haber consumado lo humanamente inconsumable.

¿No es éste acaso el camino que lleva al hombre, más allá de la lengua, a presenciar el fin de la historia?

---

[134]Ibid. p.36.

CONCLUSIÓN

Quisiera, para concluir, volver al título de este libro que, de algún modo, parece haber quedado de lado. No hacen falta, sin embargo, demasiadas explicaciones para comprender cómo se relaciona todo lo dicho hasta aquí respecto del lenguaje y la experiencia con la cuestión del exilio. Ante todo, habría que decir que la lengua, humanamente entendida, no puede más que concebirse como lengua del exilio. Tal afirmación apunta, por una parte, al reconocimiento de la impropiedad de todo lenguaje. Estamos condenados a una lengua que jamás nos es propia; y esto no dice: "estamos condenados a *hacer uso* de una lengua que no nos es propia", sino más bien: "estamos condenados a *ser* en una lengua que no nos es propia". Somos la lengua en el exilio; somos en lengua extranjera.

Por otra parte, decir que la lengua es lengua del exilio, es, inevitablemente, ligar la problemática de la lengua y del ser, a la del tiempo y el espacio. El exilio implica la lejanía y la falta de un lugar y un tiempo específicos, un lugar y un tiempo al que se tiene acceso únicamente como falta, como lejanía. Tal lejanía, tal falta, se manifiesta en la lengua y en el ser como deseo: deseo de un tiempo pleno, de un lugar pleno... deseo de la plenitud del ser y de la lengua. La manifestación de ese *otro* tiempo, de ese *otro* lugar en la lengua humana como lo que se ha perdido,

como lo que ha huido, no puede tener lugar más que como experiencia. El exilio no es un estado, sino más bien un modo particular de relacionarnos con algo que nos es radicalmente ajeno. El exilio es la experiencia de ser en versión a un lugar, a un tiempo, a una lengua, que existe sólo fuera de nuestros dominios, un lugar y un tiempo que no está en nuestro poder visitar y del cual, sin embargo, dependemos; un lugar y un tiempo, una lengua, por la cual y en la cual somos desde siempre... llamados a ser.

Ahora bien, llevando la cosa un poco más lejos, habría que decir que el tiempo y el lugar del exilio -exilio del ser y de la lengua- es también el tiempo y lugar de la historia. Con ello se pone de manifiesto una cuestión a la que no me he referido explícitamente, y que sin embargo ha estado latente en prácticamente todo lo tratado en este libro; me refiero a la íntima relación que existe entre lenguaje e historia. Y es a esta relación a la que quisiera referirme muy brevemente para terminar... para presentar el final simplemente como comienzo de otra lectura.

Concebir la historia como historia del exilio es concebirla como consecuencia inmediata de la caída, o más bien, como la caída misma. No existen en tal historia los hechos consumados, no puede hacerse en ella la distinción entre los grandes acontecimientos y los pequeños, entre lo importante y lo sin importancia. "Nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia"[135]. La historia no es esa sucesión de datos, de hechos consumados, que los vencedores van anotando uno tras otro, y con tinta indeleble, en el libro de lo que merece ser recordado.

> Los respectivos dominadores son los herederos de todos los que han vencido una vez. La empatía con el vencedor resulta siempre ventajosa

[135]Walter Benjamin, ***Tesis de filosofía de la historia***. pp.178-179.

> para los dominadores de cada momento. (...) Quien hasta el día actual se haya llevado la victoria, marcha en el cortejo triunfal en el que los dominadores de hoy pasan sobre los que también hoy yacen en tierra. Como suele ser costumbre, en el cortejo triunfal llevan consigo el botín.[136]

Ésta no es más que la historia de la intención, la historia de la arrogancia: ésa que cree decir -que cree establecer- simple y plenamente lo que quiere decir -lo que quiere establecer. Ésta no es más que la historia de un dominio mal entendido, la historia bárbara de ese poder que con desfachatez se atreve a declarar: "los vencedores no se defienden porque son los que escriben la historia".

Importa, ante todo, haber comprendido que no se trata aquí meramente de una comparación; no es que la historia se asemeje de algún modo al lenguaje, sino más bien de que la historia no puede sino concebirse como lenguaje.

> No hay acontecimiento o cosa en la naturaleza animada o inanimada que no participe de alguna forma de la lengua, pues es esencial a toda cosa comunicar su propio contenido espiritual.[137]

Así entonces, concebir la historia como lenguaje es concebirla como aquello que tiene lugar más allá de toda intención, más allá de todo dominio. La historia no puede ser la historia de la victoria ni de los vencedores, porque "no ha sucedido nada todavía". Más allá de todo control, más allá del poder, y en el exilio, la historia humana se escribe como historia de la fragmentación, como historia de una pérdida, como historia del deseo.

---

[136] Ibid. p.181.
[137] Walter Benjamin, ***Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres***. p.89.

La bella imagen de la ruptura de los vasos que se encuentra en el "Prólogo" al origen del drama barroco alemán, reaparece en el ensayo sobre la tarea del traductor: "Así como los múltiples fragmentos de un cántaro roto no son iguales sino correspondientes, de la misma manera la traducción no debe intentar parecerse al sentido del original, sino acercarse amorosamente en cada una de sus partes a la forma de expresión del original con el fin de hacerlos reconocibles como fragmentos de un vaso o fragmentos de una lengua superior". La comparación proviene de la mística de Isaac Luria que respondía a la deportación de los judíos en 1492 y da testimonio de la profunda conexión entre historia y exilio. En el día de la creación Dios ejerce una suerte de autolimitación, de contracción que le permite al mundo surgir en un espacio hasta entonces ocupado por su plenitud innombrable. La luz divina que emana del creador es tan fuerte que las criaturas, semejantes a recipientes de barro, no pueden resistirla de manera que se quiebran. Esta ruptura de los recipientes o *Schebira* es la fuente del desorden original que padece el mundo, de este estallido o dispersión universal que sólo tendrá fin a través de una recolección mesiánica. (...) Estas bellas metáforas que aparecen con frecuencia en los textos de Benjamin describen el sufrimiento causado por el exilio y su necesidad como dos elementos inseparables: desde que la creación y la historia existen hay también ruptura, desorden, división. Antes que eso no había nada más que Dios, del que nada podía decirse, ni siquiera este "antes"; nada se puede decir del fin de la historia o del exilio. Fiel a esta tradición, Benjamin refutará las especulaciones politico-filosóficas sobre el futuro de la historia ya sean sionistas o socialistas. El fin del *exilio y de la historia* no puede ser descrito ni previsto, tan sólo precariamente nombrado a través de la llegada del Mesías.[138]

[138]Jeanne Marie Gagnebin, ***El original y el otro***, en ***Sobre Walter Benjamin***. p.31.

BIBLIOGRAFÍA

Barhes, Roland — ***El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura***. Traducción de C. Fernández Medrano. Ediciones Paidós, Barcelona, 1987.

Benjamin, Walter — ***Dirección única***. Traducción de Juan J. del Solar y Mercedes Allendesalazar. Editorial Alfaguara, Madrid, 1987.

Discursos interrumpidos. Traducción de Jesús Aguirre. Editorial Taurus, Buenos Aires, 1989.

El origen del drama barroco alemán. Traducción de José Muñoz Millanes. Editorial Taurus. Madrid, 1990.

Ensayos escogidos. Traducción de H.A. Murena. Editorial Sur, Buenos Aires, 1967.

Haschisch. Traducción de Jesús Aguirre. Editorial Taurus, Madrid, 1974.

Infancia en Berlín hacia 1900. Traducción de Klaus Wagner. Editorial Alfaguara, Buenos Aires, 1990.

La dialéctica en suspenso - tragmentos sobre la historia. Traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún. Editado conjuntamente por Universidad Arcis y LOM Ediciones. Santiago, Chile, 1996.

Poesía y capitalismo. (Iluminaciones II). Editorial Taurus, Madrid, 1991.

Re the theory of knowledge, the theory of progress (extractos de ***La obra de los pasajes***) en ***Benjamin - Philosophy, Aesthetics, History*** Editado por Garry Smith. The University of Chicago Press, Chicago, 1989.

Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos. Traducción de R.J. Varmengo. Monte Ávila Editores, Caracas, 1970.

De Man, Paul — ***Resistencia a la Teoría***. Traducción de Helena Elorriaga y Oriol Francés. Editorial Visor, Madrid, 1990.

Eagleton, Terry — ***Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism***. Verso Editions, London, 1981.

Fehrman, Silvia Gabriela. Eds. — ***Sobre Walter Benjamin***. Alianza Editorial, Massuh, Buenos Aires, 1993.

Forster, Ricardo. Ed. — ***W.Benjamin Th. W. Adorno - El ensayo como filosofía***. Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 1991.

Kafka, Franz — ***Consideraciones acerca del pecado el dolor la esperanza y el camino verdadero***. Traducción de Adrián Neuss. Editorial Laia, Barcelona, 1983.

Locke, John — ***Ensayo sobre el entendimiento humano***. Traducción de Edmundo O'Gorman. Editorial Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1956.

Oyarzún, Pablo *Sobre el concepto benjaminiano de Traducción*, en revista *Seminarios de filosofía*, Nº 6, 1993.

Scholem, Gershom G. *Major Trends in Jewish Mysticism*. Schocken Books, New York, 1961.

Smith, Garry. Ed. *Benjamin - Philosophy, Aesthetics, History*. The University of Chicago Press, Chicago, 1989.